This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

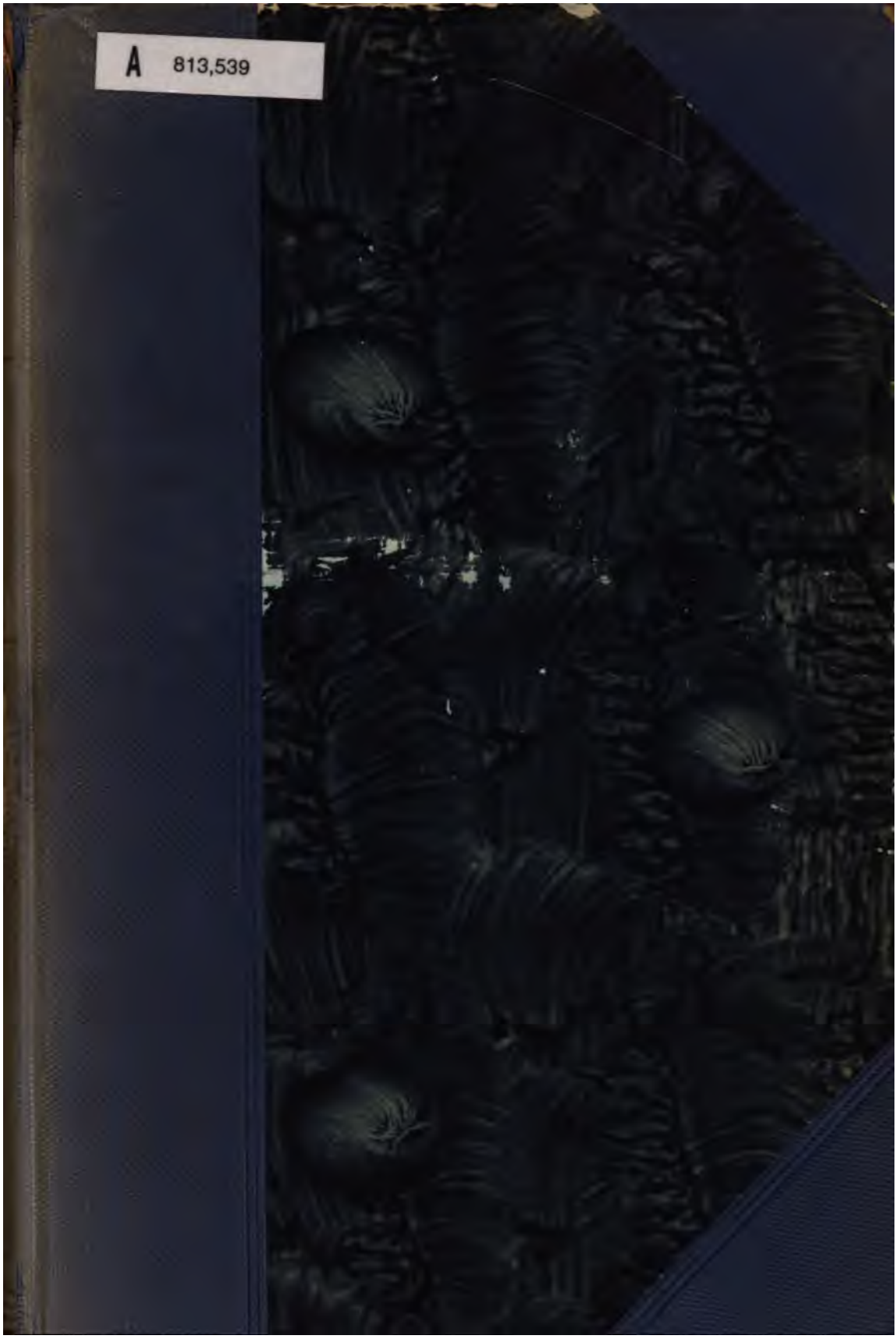
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

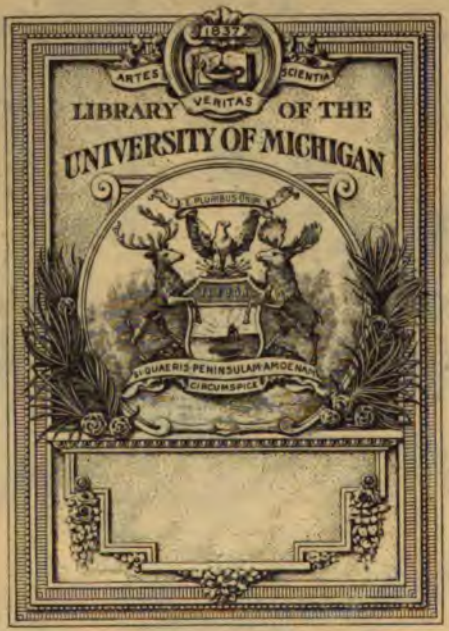
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

A 813,539




1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE

Der

Gegenstand der Erkenntnis.

Einführung
in die Transzendentalphilosophie.

Von

Heinrich Rickert,
Professor an der Universität Freiburg i. B.

Zweite, verbesserte und erweiterte Auflage.

Tübingen und Leipzig
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1904.

„Wenn wir untersuchen, was denn die Beziehung auf einen Gegenstand unsern Vorstellungen für eine neue Beschaffenheit gebe, und welches die Dignität sei, die sie dadurch erhalten, so finden wir, dass sie nichts weiter tue, als die Verbindung der Vorstellungen auf eine gewisse Art notwendig zu machen, und sie einer Regel zu unterwerfen.“

„Καὶ τοῖς γιγνωσκομένοις τοίνον μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεσθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.“

C. A. Wagners Universitäts-Buchdruckerei, Freiburg i. Br.

Recheas 10-21-32 N.T.T.
⊙ J 9.15.05

Aus dem Vorwort zur ersten Auflage.

Die Schrift ist aus Untersuchungen über das Urteil entstanden. Als ich versuchte, das in den verschiedensten Urteilen Uebereinstimmende festzustellen und damit das „Wesen“ alles Urteilens zu begreifen, drängte sich mir dabei die Ueberzeugung auf, dass hierdurch auch auf andere Gebiete der Philosophie Licht fallen müsse. Die vorliegenden Ausführungen sollen eine Probe sein, wie weit mit Hilfe der Urteilslehre erkenntnistheoretischen Problemen eine neue Seite abzugewinnen ist.

Wie überall handelte es sich vor allem darum, richtig zu fragen, und die Klarlegung des Problems nimmt daher einen verhältnismässig grossen Raum ein. Dass der Lösungsversuch, den ich biete, vielfach mehr Ansätze als durchgeführte Gedanken zeigt, weiss ich wohl. Doch glaube ich dies damit entschuldigen zu können, dass die vollständige Durchführung eines erkenntnistheoretischen Gedankens meist nur innerhalb eines ganzen Systems möglich ist. Hiervon auch nur eine Andeutung zu geben, konnte ich nicht beabsichtigen. Die folgenden Blätter haben ihren Zweck erfüllt, wenn es ihnen gelingt, einige nicht neue aber fast vergessene Gedanken in einem der Gegenwart nicht allzu fremdartigen Gewande in die Diskussion einzuführen . . . . .

Die Namen fremder Autoren habe ich . . . . . meist nur dann ausdrücklich erwähnt, wenn ich ihnen

138181

widersprechen zu müssen glaubte, und eine Auseinandersetzung mit ihnen für die Klarlegung der eigenen Ansicht förderlich schien. Um so mehr möchte ich an dieser Stelle auch auf die wesentliche positive Förderung hinweisen, welche mir das Studium, insbesondere der Werke von Bergmann, Riehl, Schuppe, Sigwart und Volkelt, gebracht hat.

Vor allem aber ist es mir beim Abschluss dieser Arbeit Bedürfnis, in dankbarer Erinnerung des entscheidenden Einflusses zu gedenken, den einst der Unterricht und die Schriften Windelbands auf den tief im Positivismus steckenden Studenten ausgeübt haben.

Freiburg i. B., September 1892.

Heinrich Rickert.

Vorwort zur zweiten Auflage.

Die vor fast dreizehn Jahren geschriebene und dann als Habilitationsschrift benutzte Arbeit fehlt seit einiger Zeit im Buchhandel und erscheint hier in neuer Gestalt. Die vier ersten Kapitel, die an die Stelle der Abschnitte I—XVII der ersten Auflage getreten sind, geben zwar in allen wesentlichen Punkten genau denselben Gedankengang wie früher, doch ist fast keine Seite ganz unverändert geblieben. Ueberall habe ich mich bemüht, den Ausdruck schärfer zu fassen, und Stellen, die zu Missverständnissen Veranlassung geben konnten, zu erläutern. Besonders kam es mir darauf an, deutlich werden zu lassen, warum der logische Sinn des Erkenntnisaktes unabhängig von der Antwort auf

die Frage nach seinem psychischen Sein verstanden werden kann und muss. Doch habe ich mich mit diesen Veränderungen des früher Geschriebenen nicht begnügt. Das fünfte Kapitel, das jetzt den dritten Teil des Buches einnimmt, ist bis auf wenige Seiten neu hinzugekommen. Was in der ersten Auflage zu geben ich ausdrücklich abgelehnt hatte: die Andeutung eines Systems der Erkenntnistheorie, das habe ich jetzt versucht. Ich wollte zeigen, wie der im dritten Kapitel entwickelte und im vierten Kapitel begründete Erkenntnisbegriff für die Behandlung der Hauptprobleme, die im Begriffe des Erkennens der Wirklichkeit stecken, fruchtbar zu machen ist, und ich wollte zugleich die Untersuchung so weit führen, dass ihr Zusammenhang mit den in meinem Buche über die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung (1896—1902) enthaltenen methodologischen Ausführungen deutlich wird. Mit Rücksicht auf diese Aenderungen glaubte ich, die Arbeit jetzt als eine Einführung in die Transzendentalphilosophie bezeichnen zu dürfen.

Dass die Schrift, deren Grundgedanken ich nach wie vor nicht für „neu", sondern für nichts anderes als eine notwendige Konsequenz der durch Kant herbeigeführten Epoche in der Philosophie halte, in ihrer jetzigen Gestalt von seiten der Kritik mehr Zustimmung finden wird, als sie früher erhalten hat, wage ich kaum zu hoffen. Hundert Jahre sind nun seit Kants Tode verflossen, und doch bewegen sich in Deutschland die meisten philosophischen Untersuchungen noch immer in psychologistischer oder in metaphysischer Richtung. Das beweist, dass wir noch in den Anfängen der Kantischen Bewegung stehen, dass man vielfach noch gar nicht begriffen hat, wodurch sich die durch Kant angebahnte Analyse und Begründung der logischen Vor-

aussetzungen der Erkenntnis von der Psychologie oder der Metaphysik des Erkennens unterscheidet. Zur Orientierung für den Leser sei gleich an dieser Stelle bemerkt: meine Schrift will nur Erkenntnistheorie, und nicht Psychologie oder Metaphysik geben, d. h. sie will das entwickeln, was auch für den Psychologen und den Metaphysiker Voraussetzung ist und daher nicht gut Objekt psychologischer oder metaphysischer Untersuchungen sein kann. Sie vertritt zugleich die Ueberzeugung, dass allein in der Erkenntnistheorie die Basis für eine wissenschaftliche Philosophie zu finden ist, und sie sucht dies durch eine erkenntnistheoretische Begründung der für unsere „Weltanschauung" entscheidenden Lehre vom Primat der praktischen Vernunft zu erweisen.

Dass gerade diese Ausführungen am wenigsten auf ungeteilte Zustimmung rechnen dürfen, verhehle ich mir natürlich nicht. Schon als Platon es einmal aussprach, dass das Sollen vor dem Sein stehe, dass das „Gute" noch über das Sein hinausrage, war er sich bewusst, etwas zu sagen, was seine „aufgeklärten" Zeitgenossen nicht ernsthaft nehmen würden. Er lässt Glaukon dem Sokrates auf seine tiefen Worte μάλα γελοίως antworten: Ἀπολλον, ἔφη, δαιμονίας ὑπερβολῆς. Vermutlich werden auch unsere „aufgeklärten" Denker auf einen Versuch, solche veralteten Gedanken von neuem zu begründen, entweder gar nicht oder nur „μάλα γελοίως" reagieren. Aber dies darf niemanden verhindern, das auszusprechen, was er für richtig hält. Man muss eben diese Gedanken so lange immer wiederholen, bis sie verstanden werden.

Freiburg i. B., den 6. Dezember 1903.

Heinrich Rickert.

Inhalt.

Seite

Erstes Kapitel. Das Grundproblem der Erkenntnistheorie 1

I. Der erkenntnistheoretische Zweifel 3
II. Der dreifache Gegensatz des Subjekts zum Objekt . 11
III. Der erkenntnistheoretische Realismus 17
IV. Der Begriff des Bewusstseins 20
V. Der Begriff des Transzendenten 30

Zweites Kapitel. Der Standpunkt der Immanenz . . 35

I. Das Transzendente als Ursache 36
II. Das Transzendente als Ergänzung 49
III. Das Transzendente und der Wille 58
IV. Bewusstseinsinhalt und psychisches Sein 66

Drittes Kapitel. Das Urteil und sein Gegenstand . 74

I. Das Erkennen als Vorstellen 75
II. Vorstellen und Urteilen 84
III. Erkennen als Anerkennen 102
IV. Die Urteilsnotwendigkeit 110
V. Sein und Sollen 116
VI. Das Sollen als Gegenstand 122

Viertes Kapitel. Die Begründung der Objektivität . 125

I. Das transzendente Sollen 125
II. Der Relativismus 132
III. Das urteilende Bewusstsein überhaupt 142

Seite

Fünftes Kapitel. Transzendentaler Idealismus und empirischer Realismus 158

I. Der transzendentale Idealismus 159

II. Die Kategorie der Gegebenheit 166

III. Das Problem der objektiven Wirklichkeit 186

IV. Konstitutive und methodologische Formen 205

V. Erkenntnistheorie und Philosophie 228

Erstes Kapitel.

Das Grundproblem der Erkenntnistheorie.

Zum Begriff des Erkennens gehört ausser einem Subjekt, das erkennt, ein Gegenstand, der erkannt wird. Unter „Gegenstand“ darf man zunächst nichts anderes verstehen als das, was dem erkennenden Subjekt entgegensteht, und zwar in dem Sinne, dass das Erkennen sich danach zu richten hat, wenn es seinen Zweck erreichen will. Dieser Zweck besteht darin, wahr oder „objektiv“ zu sein. Unsere Frage lautet: was ist der Gegenstand der Erkenntnis, oder wodurch erhält das Erkennen seine Objektivität?

Der „naive“ Mensch sieht hier kein Problem. Gegenstände der Erkenntnis sind ihm Dinge der „Aussenwelt“, und wollte man von ihm eine Meinung darüber hören, worin ihre Erkenntnis besteht, so würde er sagen, dass es von diesen Dingen Vorstellungen gibt, und dass, wer mit den Dingen übereinstimmende oder sie abbildende Vorstellungen besitzt, die Dinge erkannt hat.

Auch von der Wissenschaftslehre ist diese „naive“ Erkenntnistheorie nur zum Teil verlassen. Allerdings meint man wohl, dass die Vorstellungen die Dinge nicht genau so geben, wie sie wirklich sind, sondern ihnen nur „entsprechen“ oder sie „bezeichnen“, aber daran

hält man doch fest, dass Gegenstände der Erkenntnis wirkliche oder seiende Dinge sind, nach denen der Erkennende sich mit seinen Vorstellungen richten muss, wenn er erkennen will. Auch die Lehre des Denkers, der die letzte grosse Umwandlung in den Ansichten über das Erkennen hervorgebracht hat, glaubt man so deuten zu können, dass nach Kant das erkennende Subjekt oder das „Bewusstsein" einer Welt an sich existierender Dinge gegenüberstehe, deren „Erscheinung" es in sich aufzunehmen habe, um zur Erkenntnis der Welt zu gelangen. Der der naiven Meinung vom Erkennen zu Grunde liegende Gegensatz eines an sich vorhandenen Seins zu einem dieses Sein mit Hilfe der Vorstellungen erfassenden Bewusstsein bliebe hiernach auch durch Kant und somit überhaupt unangetastet.

Lässt eine Erkenntnistheorie, welche auf diesem Gegensatz von Sein und Bewusstsein aufgebaut ist, sich durchführen, oder ist eine Umbildung des üblichen Erkenntnisbegriffes notwendig? In dieser Frage steckt das Grundproblem der Erkenntnistheorie, und mit ihrer Beantwortung haben es die folgenden Ausführungen zu tun.

Von den Schwierigkeiten, welche sich für die herkömmliche Ansicht ergeben, heben wir zunächst die grösste hervor, die darin besteht, dass nicht nur die Erkennbarkeit, sondern auch die Existenz einer vom erkennenden Subjekt oder Bewusstsein unabhängigen Welt seiender Dinge in Frage gestellt werden kann. Offenbar ist dies eine Lebensfrage für jede Erkenntnistheorie, welche in einer „ausserhalb" des Bewusstseins existierenden Welt den Gegenstand der Erkenntnis sieht,

denn falls die Existenz dieser „Aussenwelt“ mit Recht bestritten wird, so gibt es überhaupt keinen Gegenstand der Erkenntnis mehr und damit keine Objektivität. Die Untersuchung stösst also auf das vielfach erörterte Problem: existiert eine vom erkennenden Bewusstsein unabhängige Wirklichkeit?

I.

Der erkenntnistheoretische Zweifel.

Eine neue Behandlung dieses Problems bedarf vielleicht einiger rechtfertigender Worte. Zwar kann man nicht behaupten, dass eine allgemein anerkannte Lösung bereits gefunden und daher eine weitere Erörterung überflüssig sei. Trotzdem ist das Interesse an der Frage erlahmt. Einerseits gilt nämlich der Satz, dass das Wissen nicht weiter reichen könne, als das Bewusstsein reicht, für selbstverständlich, und damit muss die Existenz von Dingen „ausserhalb“ des Bewusstseins zum mindesten problematisch bleiben. Andrerseits aber findet man die Konsequenzen, die sich aus jeder das Sein mit dem Bewusstseinsinhalt gleichsetzenden Theorie zu ergeben scheinen, wie z. B. den Solipsismus, so ungeheuerlich, dass man dadurch allein die Annahme einer unabhängig vom Bewusstsein existierenden Wirklichkeit für gesichert hält. Man lehnt daher nicht selten den Zweifel an dieser Wirklichkeit als einen grundlosen oder „öden“ unwillig ab, oder man sieht mit Schopenhauer in dem theoretischen „Egoismus“ eine kleine Grenzfestung, die zwar unbezwinglich ist, deren Besatzung aber auch nie aus ihr heraus kann, und die man daher ohne Gefahr im Rücken liegen lassen darf, d. h. man

tröstet sich mit dem Gedanken: auch wenn es keinen Beweis dafür geben sollte, so glaubt an die vom Bewusstsein unabhängige Realität der Aussenwelt und seiner Mitmenschen im Grunde seines Herzens jeder Mensch.

Das kann man zugeben und doch meinen, dass mit der Konstatierung eines solchen Glaubens recht wenig geleistet ist. Wollte ein überzeugter Solipsist wirklich einmal den Versuch machen, als „Einziger" mit seiner Bewusstseinswelt als seinem „Eigentum" zu schalten, dann allerdings würden ihm gegenüber andere Massregeln am Platze sein als wissenschaftliche Untersuchungen. Aber dieser Umstand enthält keine Antwort auf die Frage, ob die Welt noch etwas anderes als Bewusstseinsinhalt ist. Man muss festhalten, dass man es hier mit einem erkenntnistheoretischen Problem zu tun hat, mit dem man daher nur auf dem Boden der Erkenntnistheorie fertig werden kann. Gerade für die Erkenntnistheorie aber gibt es keine Grenzfestungen, die man, beruhigt durch irgend einen „Glauben", im Rücken liegen lassen darf.

Ferner muss man hervorheben, dass unter dem erkenntnistheoretischen Gesichtspunkt die sogenannte Frage nach der „Realität der Aussenwelt" auch den Beigeschmack von Absurdität verliert, der an ihr nur deswegen haftet, weil mit den aus der Sprache des gewöhnlichen Lebens in die philosophische Terminologie hinüber genommenen Ausdrücken gewisse nicht zur Sache gehörige Vorstellungen mit in das Bewusstsein treten. Man muss beachten, dass leider die Deutung der Welt als Bewusstseinsinhalt nicht immer aus rein erkenntnis-

theoretischen Gründen erfolgt ist. Mit Recht hat Riehl[1] darauf hingewiesen, dass es oft „missverstandene Forderungen unserer höheren geistigen Natur“ sind, welche zum „Idealismus“ führen, weil ihnen „die Erscheinungswelt niemals genügen kann“, dass z. B. bei Schopenhauer die pessimistische Weltanschauung als ein wesentlicher Faktor in der idealistischen Gestaltung seines Systems wirkte. Wenn dann die Bewusstseinswelt als ein blosser Traum oder als ein Schleier aufgefasst wird, der das wahre Wesen verberge, so hat man ein Recht, sich um solche Spielereien nicht zu kümmern. Dieser Umstand darf jedoch nicht gegen die Berechtigung des erkenntnistheoretischen „Idealismus“ verwertet werden. Er wird uns vielmehr nur dazu veranlassen, den erkenntnistheoretischen Zweifel an der vom erkennenden Bewusstsein unabhängigen Realität der Dinge von allen hedonischen, moralischen, ästhetischen oder religiösen Erwägungen über Wert oder Unwert der dem Bewusstsein unmittelbar gegebenen Sinnenwelt abzusondern.

Es ist bei der Behandlung unserer Frage üblich, an den Mann zu denken, der in der modernen Philosophie zum erstenmal das Problem der Existenz der „Aussenwelt“ in seiner Bedeutung erkannt und zu einem integrierenden Bestandteil seines Systems gemacht hat. Descartes fand das zu seiner Zeit vorhandene und von ihm erlernte Wissen unzuverlässig und hatte daher das Bedürfnis, die Wissenschaft auf eine neue und sichere Grundlage zu stellen. Um den Punkt zu gewinnen, von dem er bei seinem Vorhaben ausgehen konnte, machte

[1] Der philosophische Kritizismus II, 2 (1887), S. 137 ff.

er den bekannten Versuch, einmal alles zu bezweifeln, woran er bisher geglaubt hatte, um dann zu sehen, was er als schlechthin unbezweifelbar zurückbehielt. Die Existenz der vom Bewusstsein unabhängigen Welt war dem Zweifel zugänglich, sie musste daher von dem in Frage gestellt werden, der sich vor jedem Irrtum schützen wollte. Der Weg zur absoluten Gewissheit konnte nur durch einen radikalen Zweifel hindurchgehen.

Dieser Gedanke ist in der Tat noch heute massgebend, aber er tritt bei Descartes in Verbindung mit Gedanken auf, die wir von unserer Problemstellung sorgfältig fernhalten müssen, und das Anknüpfen an diesen Denker ist daher mit der Gefahr von Missverständnissen verbunden.

Zunächst muss festgehalten werden, dass wir es nur mit Descartes' „de omnibus dubitandum est", nicht aber auch mit seinem „sum cogitans" zu tun haben. In dem zweiten Satze steckt nämlich eine Gleichsetzung des Bewusstseinsinhaltes mit dem Seelenleben, ja bisweilen sogar mit dem logischen Denken, und beide Gleichsetzungen sind, wie sich später zeigen wird, erkenntnistheoretisch nicht zulässig.

Abgesehen hiervon ist auch die Art, in der Descartes den Zweifel begründet, nicht einwandsfrei. Die wirkliche Unzufriedenheit mit dem Zustande der Wissenschaften ist nämlich kein sachlich unentbehrlicher Bestandteil, sondern sie war nur die historische Veranlassung, die das Problem zum Bewusstsein brachte. Es muss auch dies hervorgehoben werden, weil jetzt noch (z. B. von Volkelt) auf die Unsicherheit der Resultate in den Einzelwissenschaften hingewiesen wird, um die

Notwendigkeit eines radikalen Zweifels darzutun, und weil dadurch der Schein entstehen kann, als beabsichtige die Erkenntnistheorie, einen Massstab an das von den Einzelwissenschaften Errungene anzulegen und eventuell die wissenschaftlichen Resultate auf ihren wahren Wert zurückzuführen. Einen solchen Anspruch würden die Männer der Einzelwissenschaften entschieden und mit Recht zurückweisen. Was die Wissenschaft im Laufe der Jahrhunderte geleistet hat, besitzt eine von jeder erkenntnistheoretischen Untersuchung unabhängige Bedeutung. Nicht das eine oder das andere positive Wissen, sondern die Meinung über das Wesen des Erkennens selbst, in unserem Falle die Deutung der Erkenntnis als Uebereinstimmung unserer Vorstellungen mit einer von diesen Vorstellungen unabhängigen Wirklichkeit wird in Frage gestellt, und es ist nicht abzusehen, wie hierdurch einzelne spezialwissenschaftliche Ansichten, etwa die über die Oberfläche des Mars oder die Funktionen der Grosshirnrinde, jemals korrigiert oder bestätigt werden könnten. Völlig verkehrt wäre es daher, den Einzelwissenschaften das skeptische Verfahren der Erkenntnistheorie zur Nachahmung zu empfehlen. Die empirischen Wissenschaften müssen vielmehr „dogmatisch" sein, d. h. eine Anzahl von Voraussetzungen ungeprüft hinnehmen, denn sie würden nicht vorhanden sein, wenn sie es nicht getan hätten. Wundt[1] hat recht, wenn er sagt, dass die ganze Sicherheit des Erfolges, deren sich, bei allen Irrungen im einzelnen, die Wissenschaften erfreuen, eben darauf beruht, dass sie

[1] System der Philosophie, 2. Aufl. (1897), S. 101.

sich der vollständigen Umkehrung jenes Grundsatzes bedienen, den die „alte“ Erkenntnistheorie bei ihren Untersuchungen befolgt hat.

Trotzdem sagt dies nicht das mindeste gegen die Berechtigung des alten skeptischen Verfahrens auf erkenntnistheoretischem Gebiet. Nicht nur die „alte“, sondern auch die „neue“ Erkenntnistheorie kann, wenn sie neben einer psychologischen, d. h. spezialwissenschaftlich und daher „dogmatisch“ verfahrenden Untersuchung des Erkennens überhaupt eine Bedeutung besitzen soll, nur die Aufgabe haben, die den spezialwissenschaftlichen Untersuchungen als selbstverständlich geltenden Voraussetzungen zum Problem zu machen. Wenn sie aber andere Ziele als jede Spezialwissenschaft verfolgt, so muss auch ihre Methode, d. h. der Inbegriff der zur Erreichung dieser Ziele verwendeten Denkmittel, eine andere logische Struktur haben als die Methode der Spezialwissenschaften. Wo überhaupt gefragt werden kann, da soll die Erkenntnistheorie fragen. Sie soll, wie man oft schon gesagt hat, im Gegensatz zu den auf ungeprüften Voraussetzungen ruhenden Wissenschaften, „voraussetzungslos“ sein. Allerdings, nicht absolut voraussetzungslos, denn ein Denken, das mit nichts beginnen wollte, könnte auch niemals von der Stelle kommen, aber voraussetzungslos in dem Sinne, dass sie ihre Voraussetzungen soweit wie möglich einschränkt. Sie hat nun aber, um auf den von Voraussetzungen möglichst freien Standpunkt zu kommen, nur ein Mittel: sie versucht an allem zu zweifeln. Dabei ist sie nicht geleitet von einer Freude am Verneinen, sondern sie verfolgt nur den Zweck, durch den Zweifel zur höchsten

Gewissheit vorzudringen, insofern nämlich, als der nicht ausführbare Versuch zu zweifeln die unbezweifelbaren Voraussetzungen, die allem Erkennen zu Grunde liegen, klar stellen muss. Wie schon Descartes einsah, dass die Tatsache des Zweifelns selbst unter allen Umständen unbezweifelbar bleibt, so sucht auch unsere Erkenntnistheorie zu zeigen, welche Voraussetzungen gemacht werden müssen, damit das Zweifeln überhaupt noch einen Sinn hat.

Wenn wir den erkenntnistheoretischen Zweifel so verstehen, so kann sein Wert nicht mehr in Frage gestellt werden. Er ist gerechtfertigt als das Mittel, welches zur Entdeckung der unbezweifelbaren Grundlagen unseres Wissens dienen soll. Aber er kann auch nur so gerechtfertigt werden. Alle Betrachtungen, welche den Wert erkenntnistheoretischer Untersuchungen durch einen Hinweis auf die Unsicherheit des menschlichen Wissens darzutun suchen, sind zum mindesten missverständlich. Sie entstammen übrigens auch wohl nur selten einem wirklichen Gefühl der Unzufriedenheit, sondern wollen meist nur dem Vorwurf begegnen, dass die Erkenntnistheorie doch eigentlich aus lauter Grübeleien und Spitzfindigkeiten bestehe, die gar keinen rechten Nutzen hätten. Es scheint aber, als könne die Erkenntnistheorie gerade diesen Verdacht ruhig auf sich sitzen lassen, ja, sie wird sogar ausdrücklich hervorheben, dass dieser Verdacht, jedenfalls in Bezug auf das hier vorliegende Problem, sehr begründet ist, und sie sollte zugleich die Zumutung, als müsse durch erkenntnistheoretische Untersuchungen etwas erreicht werden, das eine über ihr eigenes Gebiet hinausgehende Bedeutung

hat, entschieden zurückweisen. Es kann ja sein, dass erkenntnistheoretische Untersuchungen im allgemeinen grössere Bedeutung für das gesamte geistige Leben besitzen als manche andere wissenschaftliche Bestrebungen. Das wäre ein sehr erfreulicher Nebenerfolg. Verlangen aber darf man einen solchen Nebenerfolg oder gar irgend einen „Nutzen" auf keinen Fall. Man gebe auch der Erkenntnistheorie das Recht, das jede andere Wissenschaft besitzt, Wahrheit allein um der Wahrheit willen zu suchen.

Gerade dadurch, dass wir den Zweifel auf das erkenntnistheoretische Gebiet einschränken und die Sicherheit der Ergebnisse empirischer Wissenschaften auf ihrem Gebiete unangetastet lassen, gewinnen wir für die Erkenntnistheorie, was man ihr sonst mit Recht bestreiten könnte, ein eigenes Gebiet. Der Zweifel geht weder den „naiven" Menschen mit seinem Glauben an eine ihn umgebende absolute Wirklichkeit, noch den Mann der Einzelwissenschaften, solange er nicht zu philosophieren wünscht und dann mit Recht dogmatisch verfährt, irgend etwas an. Er ist lediglich für den Erkenntnistheoretiker ein methodisches Hilfsmittel, das ein rein erkenntnistheoretisches Interesse befriedigen soll, das Interesse an dem richtigen Begriff des Erkennens. In dieser Hinsicht hat der Zweifel dann eine doppelte Aufgabe. Er soll den falschen Erkenntnisbegriff zerstören und den richtigen aufbauen. Seine positive Kraft werden wir später kennen lernen. Zunächst wendet er sich gegen die gewohnten Annahmen und legt uns die Frage vor: gibt es eine vom erkennenden Bewusstsein unabhängige Wirklichkeit, die Gegenstand der Erkenntnis ist?

II.

Der dreifache Gegensatz des Subjekts zum Objekt.

Diese Frage ist jedoch noch immer nicht eindeutig, denn es bedarf sowohl der Begriff des Bewusstseins, als auch der Begriff einer von ihm unabhängigen Aussenwelt, als endlich auch die Art, wie das Verhältnis zwischen beiden gedacht werden soll, einer Erörterung, die zunächst genau festzustellen hat, was eigentlich von der Erkenntnistheorie in Zweifel gezogen wird. Die philosophische Sprache bedient sich nämlich, um den Gegensatz des Bewusstseins zur Aussenwelt zu bezeichnen, unter anderem auch der Ausdrücke Subjekt und Objekt, und diese beiden Wörter werden zugleich zur Bezeichnung zweier anderer Verhältnisse gebraucht, deren Verwechslung mit dem hier in Frage kommenden Gegensatz die Hauptquelle der Verwirrungen ist, welche bei der Behandlung unseres Problems entstanden sind. Wir werden daher einen dreifachen Gegensatz des Subjekts zum Objekt konstatieren, um dann den Begriff des Objekts, gegen das sich der erkenntnistheoretische Zweifel richtet, genau von den Objektbegriffen in den beiden andern Subjekt-Objekt-Verhältnissen zu trennen.

Das Wort Aussenwelt enthält in seinem ursprünglichen Sinne eine räumliche Beziehung. Es kann darunter die Welt im Raume ausser mir verstanden werden, und das, wozu dann die Aussenwelt in Gegensatz gebracht wird, ist mein Körper nebst meiner „Seele", die in dem Körper tätig gedacht wird; denn nur zu etwas Räumlichem kann die räumliche Aussenwelt in Gegensatz stehen. Mein beseelter Körper ist in diesem

Falle das Subjekt, die ihn räumlich umgebende Welt ist das Objekt. Wir wollen dieses Verhältnis, wenn ein Missverständnis möglich sein sollte, stets ausdrücklich als das der Innenwelt zur Aussenwelt oder als das des psychophysischen Subjekts zu der dieses Subjekt räumlich umgebenden Welt der Objekte bezeichnen[1].

Zur „Aussenwelt" aber kann ich auch meinen Leib rechnen, insofern ich ihn von den Vorstellungen unterscheide, in denen er mir gegeben ist, und ich kann ebenso alles zur Aussenwelt rechnen, dessen Dasein ich als ein von meinem Bewusstsein unabhängiges annehme, d. h. sowohl die gesamte physische Welt als auch alles fremde geistige Leben, gleichviel ob ich dies letztere als irgendwo im Raume seiend oder als unräumlich betrachten will. Als nicht zur Aussenwelt gehörig bleibt dann nur übrig mein geistiges Ich mit seinen Vorstellungen, Wahrnehmungen, Gefühlen, Willensäusserungen u. s. w. Mein Bewusstsein und sein Inhalt ist also in diesem zweiten Falle das Subjekt, und Objekt ist alles, was nicht mein Bewusstseinsinhalt oder mein Bewusstsein selbst ist. Man pflegt diesen Gegensatz des Subjekts zum Objekt mit den Ausdrücken der immanenten und der transzendenten Welt zu bezeichnen, und auch wir wollen das vom Bewusstsein unabhängige Objekt das transzendente Objekt nennen, müssen aber den sich hier ergebenden Begriff des Subjekts vorläufig noch unbestimmt lassen.

[1] Unter „Innenwelt" verstehen wir nicht das psychische Sein im Gegensatz zum physischen, da dieser Terminus irreführend ist. Vgl. mein Buch „Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften". (1896—1902), S. 160 ff.

Zu diesen beiden tritt nun noch ein dritter Gegensatz hinzu. Er liegt gänzlich innerhalb des Bewusstseins und entsteht, wenn man das Subjekt des zweiten Gegensatzes, das bisher unbestimmt geblieben ist, noch einmal in Subjekt und Objekt zerlegt. Objekte sind dann meine Vorstellungen, Wahrnehmungen, Gefühle und Willensäusserungen, und ihnen steht gegenüber das Subjekt, von dem man glaubt, dass es die Wahrnehmungen wahrnimmt, die Gefühle fühlt und den Willen will. Ob der Gedanke eines wahrnehmenden, fühlenden, wollenden Subjekts im Gegensatz zur Wahrnehmung, zum Gefühl, zum Willen berechtigt ist, lassen wir vorläufig dahingestellt. Jedenfalls: Objekt ist in diesem dritten Falle mein Bewusstseinsinhalt, und Subjekt dasjenige, was sich dieses Inhalts bewusst ist. Dieser Gegensatz ist vor Verwechslungen mit den beiden andern geschützt, wenn er mit den Worten Bewusstsein und Bewusstseinsinhalt oder immanentes Objekt bezeichnet wird.

Wir haben also für das Wort Objekt drei Bedeutungen festgestellt: 1. die räumliche Aussenwelt ausserhalb meines Leibes, 2. die gesamte „an sich“ existierende Welt oder das transzendente Objekt, 3. der Bewusstseinsinhalt, das immanente Objekt. Ebenso konnten wir wenigstens vorläufig auch drei Bedeutungen für das Wort Subjekt unterscheiden: 1. mein Ich, bestehend aus meinem Körper und der darin tätigen „Seele“, 2. mein Bewusstsein mit seinem gesamten Inhalt, 3. mein Bewusstsein im Gegensatz zu diesem Inhalt. Wie wichtig es ist, dass man die drei angegebenen Bedeutungen nicht miteinander verwechselt, ergibt sich unter anderem auch daraus, dass, je nachdem man einen dieser Gegensätze

von Subjekt und Objekt als den allein berechtigten ansieht, verschiedene Grundauffassungen in der theoretischen Philosophie entstehen. Wer kein anderes Subjekt anerkennen will als das raumerfüllende, wird zum Materialismus geführt. Wer das Objekt mit dem Bewusstseinsinhalt identifiziert, muss zum Standpunkt der reinen Immanenz oder zum absoluten Idealismus[1] kommen. Aus der zweiten Form des Gegensatzes ergeben sich die verschiedenen Standpunkte, die zur Vermittlung dieser beiden Extreme geführt haben.

Doch dies haben wir hier nicht weiter zu verfolgen. Zunächst beschränken wir uns auf die Frage: welcher dieser drei Gegensätze enthält das Objekt, das wir bezweifeln? Der Dritte des Bewusstseins zum Bewusstseinsinhalt? Gewiss nicht, denn diesen Gegensatz kann kein Erkenntnisbegriff entbehren. Ich weiss von einem Sein meiner selbst nur, insofern ich mir einer Vorstellung bewusst bin. Dass mein Bewusstsein einen Inhalt hat, oder dass es immanente Objekte gibt, ist also das sicherste Wissen, das ich mir denken kann. Auch ist, wie Wundt sagt[2], gewiss jedes Vorstellungsobjekt an

[1] Wir verstehen unter absolutem Idealismus in der Erkenntnistheorie jede Ansicht, die über den Bewusstseinsinhalt in keiner Hinsicht hinausgehen will. Auch der Positivismus oder „Korrelativismus", wie ihn z. B. Laas („Idealismus und Positivismus") gelehrt hat, ist nur eine Form des Idealismus, und die Entgegensetzung von Idealismus und Positivismus ist daher irreleitend. Der Positivismus unterscheidet sich von dem absoluten Idealismus nur dadurch, dass er, ohne ein Recht dazu zu haben, die Konsequenzen jeder auf den Bewusstseinsinhalt sich beschränkenden Theorie nicht zugeben will, welche zu einer wissenschaftsfeindlichen Skepsis führen. Jeder konsequente Positivist ist notwendig Skeptiker.

[2] System der Philosophie, 2. Aufl., S. 97 f.

und für sich nicht nur Vorstellung sondern auch Objekt. Aber es ist eben doch nur Vorstellungsobjekt, also immanentes Objekt oder Bewusstseinsinhalt. Was Objekt ist, ist darum nicht schon „objektiv" im Sinne von unabhängig vom Subjekt. Wir unterscheiden zwischen immanenten und transzendenten Objekten, und nur das Sein der immanenten Objekte ist nicht zu bezweifeln. Die Frage, ob es eine vom Bewusstsein unabhängige Wirklichkeit gibt, hat mit der Tatsache, dass uns Vorstellungsobjekte unmittelbar gegeben sind, gar nichts zu tun.

Bezweifeln wir also vielleicht das Objekt in dem ersten Gegensatz von körperlichem Ich und räumlicher Aussenwelt? Auch dieses nicht. Denn auch mit dem Begriffe dieses Objekts gehen wir ja in Wahrheit ebensowenig wie vorher über Tatsachen des Bewusstseins hinaus. Nur der Unterschied ist vorhanden, dass, während dort die Bewusstseinsinhalte ausdrücklich als solche aufgefasst wurden, sie hier als vom Subjekte unabhängige Dinge gedeutet werden und ohne Schaden gedeutet werden können, weil diese Deutung an dem Verhältnis, in dem das körperliche Ich und die räumliche Aussenwelt zueinander stehen, gar nichts ändert. Die räumliche Aussenwelt existiert nicht mehr und nicht weniger gewiss, als mein körperliches Ich und die darin befindliche Seele existiert. Auf welchem Standpunkt man auch stehen mag, niemals wird man beide in Bezug auf die Art ihres Seins in einen Gegensatz zueinander bringen können und nach der Existenz des Objekts fragen, wenn man die Existenz des Subjekts voraussetzt. Was über ihr Verhältnis zu sagen ist, gehört in die Körperwissenschaften und in die Psychologie. Die Existenz der mein

körperliches Ich umgebenden Aussenwelt ist auf keinen Fall ein erkenntnistheoretisches Problem.

Die „Aussenwelt“ also, nach deren Existenz wir fragen, kann weder die räumlich ausserhalb meines Körpers gelegene, noch die als unmittelbar gegebenes Objekt innerhalb meines Bewusstseins liegende Welt sein. Es bleibt demnach nur noch das Objekt des zweiten Gegensatzes, die Welt ausserhalb meines Bewusstseins oder die transzendente Welt übrig, gegen die sich der Zweifel zu richten hat, und für welche die Bezeichnung Aussenwelt eigentlich gar nicht gebraucht werden sollte. Unsere Frage wollen wir daher jetzt dahin formulieren, ob der zweite Subjekt-Objekt-Gegensatz überhaupt in der angegebenen Form aufrecht erhalten werden kann, und ob das erkennende Bewusstsein es also nur mit immanenten oder auch mit transzendenten Objekten zu tun hat.

Zugleich ist dann auch klar, dass durch die Beantwortung dieser Frage eine Lösung des erkenntnistheoretischen Grundproblems angebahnt werden muss. Der Gegenstand der Erkenntnis, nach welchem das Erkennen sich zu richten hat, um objektiv zu sein, kann unter der Voraussetzung, dass der erkennende Mensch mit seinen Vorstellungen oder Bewusstseinsinhalten sich nach einem vom Bewusstsein unabhängigen Sein zu richten habe, weder die räumliche Aussenwelt, noch der Bewusstseinsinhalt, sondern allein das transzendente Objekt sein. Das Grundproblem der Erkenntnistheorie ist demnach das Problem der Transzendenz. Eine Untersuchung, welche sich mit dem Transzendenten in der Weise beschäftigt, dass sie seine Bedeutung für die

Objektivität untersucht, nennen wir transzendental, und deshalb kann die vom Transzendenzproblem ausgehende Philosophie des Erkennens als Transzendentalphilosophie bezeichnet werden. In diesem Sinne wollen die folgenden Erörterungen durch Klarlegung der erkenntnistheoretischen Grundfrage eine Einleitung in die Transzendentalphilosophie geben.

III.

Der erkenntnistheoretische Realismus.

Gibt es aber wirklich ein Transzendenzproblem? Man hat behauptet, dass auch das Wissen von der vom Bewusstsein unabhängigen Welt ebenso unmittelbar gewiss sei wie das Wissen vom Bewusstseinsinhalte, und daher gemeint, dass die transzendente Existenz der Dinge zu den Voraussetzungen der Erkenntnistheorie gehören müsse. Diese Ansicht, welche den wahren Gegensatz zum erkenntnistheoretischen Idealismus bildet, ist als erkenntnistheoretischer Realismus zu bezeichnen, und da wohl niemand in neuerer Zeit den Realismus als Ausgangspunkt der Erkenntnistheorie besser vertreten hat als Riehl in seinem „philosophischen Kritizismus", so möge eine kurze Auseinandersetzung mit seinen Gründen zu einer Darlegung unserer Ansicht führen.

Riehls Gedankengang kann man etwa so darstellen: Es ist zwar richtig, dass jedes Ding, welches mir in der Erfahrung gegeben ist, sich zerlegen lässt in Bestandteile, die, jeder für sich betrachtet, Bewusstseinsinhalte sind. Diese zugestandene „Subjektivität" des Dinges beschränkt sich aber auf seine Erkennbarkeit und darf nicht auf sein Dasein ausgedehnt werden. Denn, wenn

ich auch von dem Dinge alle Eigenschaften und die Form ihrer Verbindung abziehe, so bleibt immer noch das Sein des Dinges übrig. Man muss daher zwischen dem Sein der Objekte und ihrem Objektsein unterscheiden.

Der letzte Satz ist gewiss richtig. Wenn Objektsein ein immanentes Sein, das Sein der Objekte ein transzendentes Sein bedeuten soll, so muss man begrifflich diesen Unterschied machen. Aber darf man darum in der Wissenschaftslehre voraussetzen, dass dieser Unterschied auch eine reale Bedeutung hat? Die Gegenüberstellung von Sein der Objekte und Objektsein erscheint doch nur als eine präzise und glückliche Formulierung unseres Problems, nicht als eine Abweisung, als eine Beseitigung desselben, denn danach fragen wir ja eben, ob das Sein der Objekte noch etwas anderes als ihr immanentes Objektsein bedeutet. Eine Antwort auf diese Frage würde die Unterscheidung zwischen Erkennbarkeit und Dasein der Dinge nur dann geben, wenn wir von dem Sein des Dinges noch eine andere Kenntnis besässen als die Kenntnis, die uns von seinen Eigenschaften und der Form ihrer Verbindung, also von seinen immanenten Bestandteilen unmittelbar gegeben ist, denn dann behielten wir allerdings das Sein als ein Sein an sich übrig, nachdem wir alles andere von dem Sein als „subjektiv" abgezogen hätten. Da wir das Sein eines Dinges aber immer nur als ein Sein seiner Eigenschaften und der Form ihrer Verbindung kennen, so ist das Sein des Dinges nichts anderes als das Sein dieser immanenten Bestandteile. Die transzendente Existenz des Dinges ist in demselben Augenblicke zweifelhaft, in dem die immanente Existenz seiner Eigenschaften und deren

Synthese gewiss ist. Die Trennung des Seins der Objekte von ihrem immanenten Objektsein ist zu einem Problem geworden. Ich muss erst beweisen, dass das Sein der Objekte mehr ist als immanentes Objektsein. Riehl sagt selbst[1], dass „die Existenz das Verhältnis des Dinges zu unserem Bewusstsein" ausdrücke. Dieses Verhältnis aber ist doch eben das Objektsein und nicht das Sein der Objekte, und was soll von einem Verhältnis übrig bleiben, wenn ich von einem Gliede desselben, dem Bewusstsein absehe?

Jedenfalls: die transzendente Existenz der Dinge ist nicht unmittelbar gewiss, sondern, wenn sie angenommen wird, erschlossen. Wenn sie aber erschlossen ist, so muss die Erkenntnistheorie prüfen, auf welche Gründe dieser Schluss sich stützt. Sie hat nicht das Recht, den erkenntnistheoretischen Realismus im Sinne einer Annahme transzendenter Dinge zum Ausgangspunkt ihrer Untersuchungen zu machen.

Mehr brauchen wir nicht, um zu sehen, dass es ein Problem der Transzendenz gibt. Wir stellen fest, dass alle „Dinge" aus Bestandteilen zusammengesetzt sind, die man als Zustände des Bewusstseins auffassen kann, und dass ohne weiteres nichts verbürgt, dass die Dinge noch etwas anderes sind. Es ergibt sich der „Satz der Phänomenalität", wie Dilthey[2] ihn genannt hat, oder der Satz der Immanenz, wie man ihn am besten nennen

[1] Kritizismus II, 2, S. 130.

[2] Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprunge unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt und seinem Recht (Sitzungsberichte der kgl. preuss. Akademie der Wiss. zu Berlin 1890, XXXIX, S. 977 ff.).

wird, wonach alles, was für mich da ist, unter der allgemeinsten Bedingung steht, Tatsache meines Bewusstseins zu sein, und wir müssen daher fragen, mit welchem Rechte die Wissenschaftslehre einen Gegenstand der Erkenntnis annimmt, der nicht Bewusstseinstatsache oder Bewusstseinsinhalt ist.

IV.

Der Begriff des Bewusstseins.

Die Bestimmung der verschiedenen Subjekt-Objekt-Verhältnisse und ihre Abgrenzung gegeneinander war jedoch nur eine vorläufige, d. h. sie hatte zunächst nur den Zweck, den Begriff des bezweifelbaren Objektes festzustellen. Daher muss zur völligen Klarlegung der erkenntnistheoretischen Fragestellung, für die besonders auch die verschiedenen Subjektbegriffe wichtig sind, jetzt zuerst der Begriff des Bewusstseins und dann auch der des Transzendenten genauer begrenzt werden.

Was den Begriff des Bewusstseins betrifft, so ist zunächst jenes Missverständnis abzuwehren, das auf einer Verwechslung von Descartes' cogito mit dem Ausgangspunkt unserer Erkenntnistheorie beruht. Bei Descartes schiebt sich nämlich, wie bereits erwähnt, dem Begriff des Bewusstseins bisweilen unwillkürlich der Begriff des Denkens unter, und zwar der Begriff des logischen, rationalen Denkens. Mit einem daraus sich ergebenden erkenntnistheoretischen Rationalismus, der dem Logischen irgend eine ontologische Priorität zuschreibt, hat die Wissenschaftslehre oder die Transzendentalphilosophie jedenfalls bei ihrem Beginne nicht das Geringste zu tun. Was Bewusstseinsinhalt ist, kann trotzdem für das logische Denken total undurchdringlich, also absolut irrational

sein. Ja, es lässt sich sogar ohne Schwierigkeit die Irrationalität jedes unmittelbar gegebenen Objektes nachweisen[1], und falls daher der erkenntnistheoretische Realismus nichts anderes will, als die Undurchdringlichkeit der Wirklichkeit für die menschliche ratio behaupten, so wird damit unsere Fragestellung noch gar nicht berührt, denn gerade der immanenten Welt kommt jene logische Undurchdringlichkeit zu. Höchstens könnte man die Zweckmässigkeit des Terminus „Realismus" zur Bezeichnung dieses Standpunktes anfechten, da dieser „Realismus" garnicht im Gegensatz zum erkenntnistheoretischen Idealismus steht. Doch brauchen wir dies hier nicht weiter zu verfolgen. Es genügt, wenn wir die Begriffe des Bewusstseins und des logischen Denkens prinzipiell voneinander scheiden. Wir werden später noch sehen, dass die beiden Begriffe des lediglich vorgestellten Bewusstseinsinhaltes und des logisch Erkannten einander geradezu ausschliessen.

Nicht minder wichtig ist ferner die Abwehr anderer Verwechslungen. Was z. B. ein Satz wie: das Tier hat Bewusstsein, die Pflanze nicht, unter Bewusstsein versteht, kommt hier ebenfalls nicht in Frage. Die „ausserhalb" meines Bewusstseins gelegene Welt soll nicht etwa die „unbewusste" Welt sein, denn zu ihr zähle ich z. B. auch meine Mitmenschen, die mir durchaus als „bewusst" gelten. Es handelt sich also nicht etwa um das Bewusstsein als eine „Funktion des Organismus", oder um das menschliche Denken unter dem Gesichtspunkt, dass es eine „kleine Bewegung im Gehirn"

[1] Wir kommen auf diese Frage im vierten Kapitel zurück.

ist, dessen Selbstüberhebung, die Welt umfassen zu wollen, Riehl mit Recht zurückgewiesen hat. Das Bewusstsein darf überhaupt niemals als ein „kleines" Subjekt dem unendlichen Weltall mit all seinen Sonnensystemen gegenübergestellt werden, denn die Anwendung des Begriffes der räumlichen Grösse auf das Bewusstsein ist ganz unmöglich. Wenn vollends der erkenntnistheoretische Idealismus so verstanden wird, dass die räumliche Welt ein „Gehirnphänomen" und der Raum „im Kopfe" sei, so hat dieser Schopenhauersche Widersinn, dass die Welt als Phänomen des lediglich als Phänomen existierenden Gehirns oder der ganze Raum als in einem Teile des Raums befindlich betrachtet wird, mit dem erkenntnistheoretischen Problem ebenfalls nichts zu tun. Es handelt sich bei der Fragestellung der Transzendentalphilosophie überhaupt nicht um das Bewusstsein als ein Objekt oder als eine Eigenschaft an einem Objekte, sondern lediglich um das Subjekt im Gegensatz zu allen transzendenten und immanenten Objekten, um ein Bewusstsein also, das man allerdings als ein „hirnloses Subjekt" anzusehen sich wird entschliessen müssen, da auch das Gehirn für die Erkenntnistheorie durchaus zu den immanenten Objekten gehört.

Mit einem Ausdruck wie hirnloses Subjekt scheint aber ein Begriff eingeführt zu sein, der sich schlecht zum „voraussetzungslosen" Ausgangspunkt für die Erkenntnistheorie eignet, denn man kann meinen, dass nur die Existenz transzendenter Objekte bezweifelt, mein Bewusstsein aber schon in der Stellung des Problems als transzendentes Subjekt vorausgesetzt sei. Es ergibt sich also die Frage: was ist eigentlich „mein Bewusstsein"?

Solange wir nur darauf ausgingen, den Gegensatz der immanenten zur transzendenten Welt klarzulegen und zu bestimmen, welches Objekt von der Erkenntnistheorie in Zweifel gezogen wird, konnten wir das Verhältnis der Bestandteile der Bewusstseinswelt zueinander in einer gewissen Unklarheit lassen. Es kam allein darauf an, zu konstatieren, dass das individuelle Ich seiner selbst als existierend absolut sicher ist, und dass es von sich mit ebenso grosser Sicherheit seine immanente Wahrnehmungswelt unterscheidet, dagegen in Bezug auf eine transzendente Welt sich problematisch verhalten kann. Die transzendente Welt muss deshalb von der Erkenntnistheorie in Zweifel gezogen werden. Ein ganz neuer Gesichtspunkt aber begegnet uns, wenn wir, um den Begriff des Bewusstseins im Gegensatz zu seinem Inhalte oder den Begriff des Subjekts im Gegensatz zum Begriff des Objekts überhaupt zu bestimmen, das erste Glied des zweiten Verhältnisses noch einmal in das Bewusstsein als das Subjekt und seinen Inhalt als das Objekt zerlegen, also auch unsern dritten Gegensatz von Subjekt und Objekt näher ins Auge fassen. Es ist dies notwendig, da ja nicht nach der vom Bewusstseinsinhalt, dem Objekt, sondern nach der vom Bewusstsein, dem Subjekt, unabhängigen Welt gefragt wird.

Um einen genau bestimmten Begriff des Bewusstseinssubjekts zu gewinnen, kann man sich die drei genannten Paare von Subjekt und Objekt so in eine Reihe gebracht denken, dass der Umfang dessen, was zum Objekt gehört, immer grösser wird, während der Umfang des zum Subjekt gehörigen sich dementsprechend verengert. Objekt ist danach zunächst, wie schon früher

gesagt wurde, nur die Welt ausserhalb meines Körpers, dann wird dazu der eigene Körper hinzugefügt, und endlich ist Objekt jeder Bewusstseinsinhalt, d. h. die ganze immanente Welt. Umgekehrt wird vom Subjekt zuerst mein Körper und sodann der ganze Bewusstseinsinhalt abgezogen. Auf diese Weise entstehen die drei verschiedenen Subjekt- und Objektbegriffe auseinander. Es lässt sich bei dieser Vergrösserung oder Verminderung ferner ein allmählicher Uebergang von einem Begriff zum andern denken, und man kann daher versuchen, noch mehr Gegensatzpaare zu finden, als wir aufgestellt haben. So ist z. B. das von R. Avenarius[1] sogenannte „System C und unsere Umgebung" als ein Gegensatz zu betrachten, der sich zwischen unser erstes und zweites Subjekt-Objekt-Verhältnis einschiebt, da hier der grösste Teil des Körpers zwar schon zum Objekt gerechnet, ein Teil des Gehirns aber noch als Subjekt angesehen wird, und analoge Mittelbegriffe müssen sich zwischen den beiden andern Subjekt-Objekt-Verhältnissen denken lassen, wenn man einen mehr oder weniger grossen Teil des Bewusstseinsinhaltes zum Subjekt oder zum Objekt rechnet.

Betrachten wir nun die verschiedenen Subjektbegriffe unter diesem Gesichtspunkt einer fortschreitenden Verminderung ihres Inhalts, so muss offenbar an das Ende der Reihe, als Bewusstsein im Gegensatz zu allem Inhalt, ein Subjekt gesetzt werden, von dem man nichts weiter sagen kann, als dass es sich seines Inhalts bewusst ist. In diesem Subjekt steckt dann nichts mehr, was Objekt werden kann, und sein Begriff ist lediglich als ein Grenz-

[1] Kritik der reinen Erfahrung, I (1888), S. 25 ff.

begriff zu verstehen. Bilden wir aber diesen für die Erkenntnistheorie unentbehrlichen Grenzbegriff, so ergibt sich, dass, indem wir das letzte Glied der Subjektreihe als „mein Bewusstsein“ bezeichneten, wir auf halbem Wege stehen geblieben sind. Wir haben dabei von dem Bewusstseinsinhalte, der in diesem dritten Falle in seinem ganzen Umfange Objekt sein sollte, noch immer einen Teil zum Subjekt gerechnet, nämlich etwas von dem Bewusstseinsinhalt, aus dem das individuelle Ich besteht. Wir haben also zwischen dem zweiten und dritten Subjekte nur ein Uebergangsstadium ins Auge gefasst, ähnlich dem, welches das „System C“ zwischen dem ersten und zweiten Subjekt bildet, und diesen Subjektsbegriff können wir in der Erkenntnistheorie nicht verwerten, da er selbst noch der Begriff eines Subjekt-Objekt-Verhältnisses ist. Alles Individuelle, alles also, was das Bewusstsein zu meinem Bewusstsein macht, muss, wenn es sich um den Begriff des Bewusstseins im Gegensatz zu seinem Inhalte handelt, als Bewusstseinsinhalt zum Objekt gerechnet werden. Ja, wir dürfen jetzt nicht einmal mehr von einem Subjekt sprechen, das die Wahrnehmungen wahrnimmt, die Gefühle fühlt, den Willen will, denn jede besondere Bestimmung muss von dem Begriff des erkenntnistheoretischen Subjekts ferngehalten werden, und das Wahrnehmen ist ebenso wie das Wahrgenommene, das Fühlen ist ebenso wie das Gefühlte, das Wollen ist ebenso wie das Gewollte dem Objekt zuzuweisen oder dem Bewusstseinsinhalt. Als letztes Glied der Subjektreihe bleibt nichts anderes als ein namenloses, allgemeines, unpersönliches Bewusstsein übrig, das einzige, das niemals Objekt, Bewusstseinsinhalt werden kann.

Kehren wir nun mit dem Begriff dieses Bewusstseins zu dem früher aufgestellten dreifachen Gegensatz des Subjekts zum Objekt zurück, so ergibt sich, dass wir zu einer wesentlich geänderten Formulierung kommen müssen. Nur das erste Begriffspaar bleibt bestehen: das psychophysische Subjekt ist ein raumerfüllendes Ding mit einer darin befindlichen Seele, und ihm entspricht als Objekt nach wie vor die räumliche Aussenwelt. Der Gegensatz der immanenten und der transzendenten Welt darf aber nicht mit dem zweiten Gegensatze von „meinem Bewusstsein" und dem von ihm unabhängigen Objekt identifiziert werden, denn „mein" Bewusstsein ist ja ein Teil der immanenten Welt: es ist das psychologische Subjekt oder das individuelle geistige Ich. Als Objekt steht ihm nicht die transzendente Welt gegenüber, sondern nur immanentes Sein, und zwar jeder Körper mit Einschluss des eigenen und jedes fremde, geistige Individuum. Der Begriff des Transzendenten kommt dann also in diesem Gegensatz gar nicht mehr vor. Das dritte Subjekt endlich, das Bewusstsein im Gegensatz zum Bewusstseinsinhalt, darf jetzt nicht mein Bewusstsein, sondern nur Bewusstsein überhaupt genannt werden, und dies erkenntnistheoretische Subjekt allein ist Subjekt im strengsten Sinne des Wortes, da es im Gegensatz steht zu allem, was Objekt werden kann, also im Gegensatz nicht nur zu allen Körpern, sondern auch zu allem individuellen Seelenleben mit Einschluss des „mein" in „meinem Bewusstsein".

Bei dieser Formulierung der drei Subjektbegriffe fällt dann das transzendente Objekt als notwendiger Korrelatbegriff zu einem von ihnen vollständig aus. Der früher aufgestellte zweite Gegensatz des Subjekts zum

Objekt schloss zwei Objektbegriffe ein, d. h. in dem Begriff „meines Bewusstseins“ war schon ein Subjekt-Objekt-Verhältnis enthalten, und dem zweiten Subjekt, das also schon ein immanentes Objekt hatte, war nun ausserdem noch ein transzendentes Objekt entgegengestellt. Dies konnte nur so lange verborgen bleiben, als wir den Begriff des Bewusstseinssubjektes unbestimmt gelassen hatten. Wir mussten dies tun, um von der üblichen Formulierung auszugehen, die fragt, ob die Welt noch etwas anderes als „meine Vorstellung“ ist. Diese Formulierung aber ist nicht aufrecht zu erhalten. Sieht man dies ein, so stehen allen drei Subjekten, dem psychophysischen, dem psychologischen und dem erkenntnistheoretischen, nur immanente Objekte als notwendige Korrelate gegenüber, und dadurch wird erst vollständig klar, was das Problem der Transzendenz bedeutet. Das erkenntnistheoretische Subjekt allein ist es, von dem man sagen kann, dass es notwendig zu allen immanenten Objekten gehört, und nur nach der von ihm unabhängigen Welt kann man fragen. Die Existenz der vom psychophysischen und psychologischen Subjekt unabhängigen Objekte kann niemals problematisch werden, und nur insofern ist das transzendente Objekt dem psychologischen Subjekt gegenüberzustellen, als auch das psychologische Subjekt Bewusstsein ist und das Transzendente das vom Bewusstsein Unabhängige bedeutet. Ganz allgemein muss daher unsere Frage heissen: haben wir ein Recht, ausser den unbezweifelbaren immanenten Objekten auch transzendente Objekte für das erkennende Bewusstsein anzunehmen?[1]

[1] Vgl. hierzu die Darlegungen in meinem Buch: Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, S. 158ff. Dort werden

Halten wir sorgfältig an dieser neuen Scheidung der verschiedenen Subjekt-Objekt-Verhältnisse fest und insbesondere daran, dass nicht nach einem von „meinem Bewusstsein" unabhängigen transzendenten Objekt, sondern nur nach einer vom erkenntnistheoretischen Subjekt oder dem Bewusstsein überhaupt unabhängigen Welt gefragt wird, so ersehen wir auch ohne weiteres, dass unsere Problemstellung die Transzendenz des individuellen Subjekts nicht nur nicht voraussetzt, sondern dass der erkenntnistheoretische Idealismus, konsequent entwickelt, gerade zur ausdrücklichen Ablehnung der Transzendenz des individuellen Subjekts führen muss, da alles Individuelle im Subjekt immanentes Objekt ist. Verschwindet aber dieses Subjekt aus der erkenntnistheoretischen Problemstellung, so verschwindet damit auch der Schein von Paradoxie, der der Frage nach der Realität der „Aussenwelt" anhaftet. Es darf, weil das individuelle Ich im Gegensatz zum Bewusstsein Objekt wird, nur das Bewusstsein überhaupt sein, als dessen Inhalt wir alle Objekte mit Einschluss des individuellen Ichs auffassen.

Wenn aber die erkenntnistheoretische Grundfrage lautet, ob es eine Wirklichkeit gibt, die als unabhängig vom Bewusstsein überhaupt zu denken ist, dann kann nur noch ein Bedenken übrig bleiben. Schliesst unsere Problemstellung nicht immer noch ein Transzendentes ein, nämlich die Transzendenz des erkenntnistheoretischen

---

die verschiedenen Subjektbegriffe unter einem andern Gesichtspunkt voneinander getrennt, nämlich zu dem Zweck, das psychologische Subjekt, als den Gegenstand der Psychologie, vor einer Verwechslung mit dem erkenntnistheoretischen Subjekt zu schützen, das niemals Gegenstand der Psychologie sein kann.

Subjektes? Auch die Beantwortung dieser Frage bedarf jedoch keiner ausführlichen Begründung mehr. Wir brauchen nur daran zu erinnern, wie wir zu dem Begriff des erkenntnistheoretischen Subjektes gekommen sind, und wir erkennen, dass das Bewusstsein überhaupt keine Realität, weder eine transzendente noch eine immanente ist, sondern nur ein Begriff. Diesen Begriff bilden wir nicht ohne den des dazu gehörigen Bewusstseinsinhaltes, und der Inhalt allein ist es, dem Wirklichkeit zukommt, nämlich die Wirklichkeit des immanenten Seins. Das erkenntnistheoretische Bewusstsein bedeutet also, wenigstens vorläufig, gar nichts anderes als das allen immanenten Objekten Gemeinsame, das sich nicht weiter beschreiben lässt. Es ist gewissermassen nur ein anderer Name für das einzige uns unmittelbar bekannte Sein, und man wird es daher am besten als den allgemeinen Begriff, oder die Form, oder die Art des Seins der immanenten Objekte verstehen, im Gegensatz zu der Seinsart, die nach realistischer Theorie den transzendenten Dingen zukommt. Man könnte auch sagen, das Bewusstsein überhaupt ist der Begriff des immanenten Seins im Gegensatze zu dem Begriff des transzendenten Seins, und erst später wird deutlich werden, warum wir an dem Begriff des Bewusstseins als dem Begriffe eines Subjekts festhalten müssen. Zunächst bedeutet der Satz, dass alles unmittelbar gegebene Sein ein Sein im Bewusstsein ist, nur die Konstatierung einer Tatsache, eines absolut unbezweifelbaren, in keiner Hinsicht weiter analysierbaren Erlebnisses. Hält man hieran fest, so kann die Frage, ob wir das Recht haben, den Bewusstseinsinhalt auf eine Welt zu beziehen, die nicht Bewusstseins-

inhalt ist, in Bezug auf den Begriff des Bewusstseins nicht mehr missverstanden werden, und wir sehen daher von einer weiteren Bestimmung dieses Begriffes ab. Es bleibt noch die Aufgabe, auch den Begriff der transzendenten Welt unzweideutig zu machen.

V.

Der Begriff des Transzendenten.

Dass die Existenz der räumlichen Aussenwelt kein Problem ist, haben wir bemerkt. Die transzendente Welt kann nicht einen Teil des uns bekannten Raumes einnehmen, weil die immanente Welt diesen Raum vollständig ausfüllt. Es hat überhaupt keinen Sinn, die Existenz der Welt im Raume, also die Existenz dessen, was man gewöhnlich „Aussenwelt“ nennt, zum Problem zu machen. Entweder nämlich betrachtet man den Raum als transzendent, und dann ist jeder Zweifel an der transzendenten Realität der im Raum befindlichen Dinge unverständlich. Oder man erklärt den Raum für einen Bewusstseinsinhalt, und dann ist die Immanenz jedes räumlichen Seins selbstverständlich. Da wir nun nichts, also auch den Raum nicht, als transzendent voraussetzen wollen, so können wir nur fragen, ob es ausser der als Bewusstseinsinhalt unmittelbar gegebenen räumlichen Welt noch eine andere Welt gibt, die nicht in dem uns bekannten Raum sein kann. Das Wort: transzendente Welt, in dem ein räumliches Element unverkennbar ist, darf demnach ebenso wie der Ausdruck: die Sinnenwelt ist immanent, d. h. „im“ Bewusstsein, nur uneigentlich verstanden werden. Wer glaubt, dass der erkenntnis-

theoretische Idealismus die Existenz der uns räumlich umgebenden Aussenwelt bezweifelt, hat noch nicht das Geringste von dieser Lehre verstanden.

Es liegt die Frage nahe, ob es nicht zweckmässig wäre, zur Bezeichnung der erkenntnistheoretischen Begriffe Worte zu verwenden, die nicht immer gerade zu vermeidende und zu Missverständnissen führende Vorstellungen hervorzurufen geeignet sind. Es ist dies jedoch leider nicht ausführbar. Weil die Sprache nicht an der Hand philosophischer Abstraktionen, sondern unter dem Einfluss sinnlicher Anschauungen entstanden ist, so würden alle andern Ausdrücke, die wir wählen könnten, das von uns Gemeinte ebenfalls nur durch eine Analogie bezeichnen. Ja, wir müssen in diesem speziellen Falle noch ganz besonders auf einen völlig adäquaten Ausdruck für die rein begriffliche Auseinandersetzung verzichten, weil nicht nur für das naive Bewusstsein Subjekt und Objekt Dinge im Raum sind und daher die Bezeichnungen für ihr Verhältnis zueinander räumliche Elemente enthalten, sondern weil wir eine andere als räumliche Vorstellung des Subjekt-Objekt-Verhältnisses überhaupt nicht gewinnen können. Wer einmal den Versuch gemacht hat, den Gedanken des Solipsismus in sich lebendig werden zu lassen — was eine für den Anfänger recht nützliche Uebung ist, durch die er wenigstens einige der mit psychologischer Notwendigkeit entstandenen erkenntnistheoretischen Vorurteile loswerden kann — der wird sich vielleicht dabei überraschen, dass er sich sein Bewusstsein als eine grosse Hohlkugel vorstellt, in deren Mitte er sich befindet und die Welt in der Kugel als Vorstellung hat. Nimmt er dann dies Gleichnis für die

Sache selbst, so wird er sich niemals in erkenntnistheoretischen Gedankengängen zurechtfinden.

Der Erkenntnistheorie bleibt nichts anderes übrig, als, je stärker infolge der psychologischen Gewohnheit und der sprachlichen Bezeichnungen sich bei der Behandlung des Transzendenzproblems in unsere Gedanken der Gegensatz des körperlichen Ich zur räumlichen Aussenwelt hineindrängt, desto entschiedener hervorzuheben, dass nichts derartiges gemeint sein kann, wenn vom Bewusstsein oder dem erkenntnistheoretischen Subjekt und seinem Verhältnis zu den Objekten geredet wird. Auch noch andere Elemente sind von unsern Begriffen fernzuhalten. Genau ebenso wie mit dem Raum verhält es sich nämlich mit der Zeit. Wir wollen davon ausgehen, dass Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nur als Tatsachen des Bewusstseins vorhanden sind, und wir müssen daher voraussetzen, dass allem, das irgendwie zeitlich bestimmt existiert, nur ein immanentes Sein zukommt. So selbstverständlich das ist, so wird es doch sehr häufig übersehen. Die zeitlichen Bestimmungen haften allem Wirklichen so ausnahmslos an, dass man sie unwillkürlich auch auf den Begriff des Transzendenten überträgt, obwohl man das Transzendente doch offenbar nicht als ein Geschehen, auch nicht als etwas, das sich verändert, betrachten darf, bevor man nicht bestimmt hat, was man unter zeitlosem Geschehen oder zeitloser Veränderung verstehen will.

Wir müssen diese Bemerkungen dahin verallgemeinern, dass von positiven Bestimmungen, welche der gegebenen Welt entnommen sind, für den Begriff des Transzendenten überhaupt keine Rede sein kann, dass sich vielmehr von

dem Transzendenten nur sagen lässt, was es nicht sein darf, wenn es nicht transzendent zu sein aufhören, und dadurch die Frage nach seiner Realität ihren Sinn verlieren soll. Allerdings bedarf dieser Satz insofern einer Einschränkung, als damit nicht gesagt sein soll, dass, wenn es ein transzendentes Ding an sich gibt, dieses unräumlich, unzeitlich u. s. w. sein muss, sondern nur, dass es nicht in der uns bekannten räumlich-zeitlichen Welt sein kann. Wenn jemand sich Dinge an sich in einem andern Raum und in einer andern Zeit denken will, so mag er dies tun. Ja, er mag das Transzendente für rot, warm oder sauer halten, nur darf er alles dies nicht von vornherein in seinen Begriff aufnehmen, sondern muss es erst begründen. Am Beginn der Erkenntnistheorie lässt sich von dem Transzendenten nichts aussagen.

Von Gegnern der Transzendenz ist aber noch mehr behauptet worden. Das Transzendente könne nicht einmal gedacht werden, weil schon sein Begriff einander widersprechende Elemente enthalte. Indem man versuche, ein transzendentes Sein zu denken, mache man es dadurch zum Inhalte des Bewusstseins und denke also ein Immanentes. Wenn dies richtig ist, so würde man ebenfalls, nur aus dem entgegengesetzten Grunde wie vorher, nicht einmal von einem Problem der Transzendenz sprechen dürfen.

Dies ist jedoch nicht richtig. Freilich, wenn man diese Ansicht damit zurückzuweisen versucht hat, dass ja nicht das Transzendente selbst, sondern nur der Begriff des Transzendenten gedacht werden solle, so sagt dies wenig, solange man unter Denken ein Vorstellen

und unter einem Begriff, wie herkömmlich, eine Art Vorstellung versteht. Wollte man nämlich eine Vorstellung ohne alle immanenten Bestandteile vorstellen, so würde man eine Vorstellung, in der man nichts vorstellt, also in der Tat einen Widerspruch übrig behalten. So einfach also liegt die Sache nicht. Dennoch kann man den Begriff des Transzendenten wohl denken, sobald man unter Denken ein Urteilen versteht und sich klar macht, dass man einen Begriff nur wirklich denken kann, indem man ihn in Urteile auflöst[1]. Dann behält man, auch wenn man von dem Begriff eines Dinges alle immanenten Bestandteile wegdenkt, d. h. verneint, immer noch den Gedanken dieser Verneinung übrig, und der Begriff des transzendenten Seins ist eben der Gedanke dieser Verneinung: das Transzendente ist nicht Bewusstseinsinhalt.

So verstanden ist auch der Satz, dass es kein Objekt ohne Subjekt geben könne, wie Sigwart[2] mit einem treffenden Vergleich gesagt hat, nur ebenso wahr, wie der Satz: ein Reiter kann nicht zu Fuss gehen. Schuppe[3], der das Transzendente für undenkbar erklärt, ist aber insofern im Recht, als ein wirkliches Vorstellen, wie es bei der Trennung des Reiters von seinem Pferde stattfinden kann, bei der Trennung des Objekts vom Subjekte

[1] Vgl. Rickert, Zur Lehre von der Definition (1888). Die in dieser Schrift zuerst aufgestellte Begriffstheorie habe ich in meinem Buche über: Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung weiter ausgeführt und gegen die dagegen erhobenen Einwände zu verteidigen gesucht (S. 64 ff.). Wie Vorstellen und Urteilen sich voneinander unterscheiden, werden wir später sehen.

[2] Logik I, 2. Aufl. (1889), S. 44.

[3] Erkenntnistheoretische Logik (1878), S. 86 f.

niemals möglich ist, und es daher eine Vorstellung vom Transzendenten nicht gibt. Auch sobald man nur, wie das bei den meisten Begriffen, mit denen wir operieren, geschieht, eine vorstellungsmässige Stellvertretung für den Begriff des Transzendenten zu bilden sucht, muss man in Widersprüche kommen. Diese Stellvertretung fehlt aber auch bei andern Begriffen, z. B. dem Begriff eines Raumes von n Dimensionen, wo niemand die Möglichkeit der Begriffsbildung bestreitet. Solange man also unter dem Begriff des Transzendenten nur den Begriff eines Seins denkt, von dem die Bestimmung, Bewusstseinsinhalt zu sein, verneint wird, ist dieser Begriff ohne Widerspruch. Wir können es bei der negativen Begriffsbestimmung bewenden lassen, weil es sich hier um eine zweigliedrige Disjunktion handelt, ein Fall, in dem Definition durch Negation gestattet ist. Das Sein als Bewusstseinsinhalt kennen wir, also ist auch der Begriff eines Seins, das nicht Bewusstseinsinhalt ist, ein zwar negativer, aber doch genau bestimmter, ein „wohldefinierter" Begriff.

Zweites Kapitel.

Der Standpunkt der Immanenz.

Dass das Transzendente in dem nun festgestellten Sinne von der Erkenntnistheorie nicht als Voraussetzung hingenommen werden darf, haben wir zu zeigen versucht, und wir können dies mit Rücksicht auf den zuerst aufgestellten dreifachen Gegensatz des Subjekts zum Objekt auch so ausdrücken. Der erste Gegensatz des psychophysischen Subjekts zur räumlichen Aussenwelt hat mit

dem erkenntnistheoretischen Grundproblem gar nichts zu tun. Das Subjekt des zweiten Gegensatzes, das eine transzendente Welt zu fordern schien, hat sich als immanentes Ich-Objekt erwiesen, und ob man daher überhaupt einen Gegensatz der immanenten zur transzendenten Welt annehmen darf, muss am Anfang der Erkenntnistheorie völlig problematisch bleiben. Beginnen kann die Transzendentalphilosophie nur mit dem dritten Gegensatz, d. h. mit dem Verhältnis des Bewusstseins zu seinen immanenten Objekten. Das Transzendente muss, wenn es überhaupt angenommen werden soll, erschlossen sein. Sind die Schlüsse, die zu seiner Annahme führen, gültig? Dieser Frage werden wir uns jetzt zuwenden und zu zeigen versuchen, dass alle Argumente für die Annahme eines transzendenten Seins auf einer Verwechslung der verschiedenen Subjektsbegriffe beruhen. Wird der Begriff des Bewusstseins so gefasst, wie er in der Transzendentalphilosophie allein gefasst werden darf, so gibt es keinen Grund, der uns zur Annahme einer transzendenten Wirklichkeit zwingen könnte. Es erweist sich vielmehr der Standpunkt der Immanenz, solange wir vom vorstellenden Bewusstsein ausgehen, als der einzig mögliche.

I.

Das Transzendente als Ursache.

Der Satz: die Welt ist Bewusstseinsinhalt, wird nicht selten für gleichbedeutend gehalten mit dem Satze: die Welt ist nur Erscheinung, und an dieses durch die Kantsche Philosophie populär gewordene Wort knüpfen sich eine Menge von Versuchen, „hinter“ der Sinnenwelt einen Grund der Erscheinung anzunehmen. Damit etwas

erscheinen könne, so meint man, muss doch etwas sein, das erscheint, und dieses ist eben das Transzendente. Die Argumentation klingt plausibel, aber sie wird hinfällig, sobald wir uns weigern, den Bewusstseinsinhalt Erscheinung zu nennen, denn sie holt ja nur aus einem Begriff ein Urteil heraus, das lediglich durch die Bezeichnung in ihn hineingelegt war. Da wir das Wort Erscheinung vermieden haben und statt Phänomenalität Immanenz sagen, brauchen wir die auf das Wort gestützte Argumentation nicht zu widerlegen.

Doch, so wird man vielleicht sagen, auf das Wort kommt es natürlich nicht an. Man meint damit nur, dass auch der Bewusstseinsinhalt wie alles eine Ursache haben müsse, und dass diese nur in einem Transzendenten zu finden sei. Wenn jemand die Empfindung einer Farbe oder eines Tones hat, so ist die Empfindung freilich bedingt durch einen Erregungszustand seiner Gesichts- oder Gehörsnerven und insofern nur „subjektiv". Aber für diesen Erregungszustand sucht man doch mit Recht eine Ursache, und man findet sie in Schwingungen eines räumlichen Substrates, die von aussen her die Netzhaut oder das Trommelfell treffen. Die Empfindungen sind also zwar vom Subjekt abhängig, die Schwingungen existieren aber als ihre Ursache vom Subjekt unabhängig.

Dieser Gedanke findet sich in der Tat in jedem Lehrbuch der Physiologie, und der Erkenntnistheoretiker hat, solange es sich dabei um eine physiologische Behauptung handelt, weder dafür noch dagegen etwas zu sagen. Doch an diesen Gedanken knüpft sich auch eine „philosophische" Erwägung. Es scheint nach diesen physiologischen Tatsachen zwar durchaus richtig, dass

man die Dinge nicht erkennt, wie sie an sich sind, sondern nur, wie sie erscheinen, d. h. das Ding selbst ist nicht farbig, nicht hart oder weich, es bewirkt nur, dass ich es so empfinde. Der Physiologe freut sich also, hier dasselbe entdeckt zu haben, was grosse Philosophen ebenfalls gelehrt, oder er ist vielmehr in der angenehmen Lage, rein spekulativen und daher doch immer unsicheren Behauptungen die feste Basis naturwissenschaftlicher Empirie zu verleihen, denn er kann die Resultate erkenntnistheoretischer Untersuchungen so weit bestätigen, dass die Dinge, wie wir sie wahrnehmen, in der Tat nur Erscheinungen oder Zeichen sind. Niemals aber wird es dem Physiologen einfallen, die Existenz der Dinge selbst zu bezweifeln. Er weiss: aus nichts wird nichts. Wenn also die Dinge nicht da wären, so würden auch ihre Wirkungen, die Empfindungen, nicht da sein können. Die Annahme der Dinge an sich ist also durch „das Kausalitätsgesetz“ naturwissenschaftlich bewiesen.

Es sollte eigentlich nicht nötig sein, zu zeigen, dass ein physiologischer Gedankengang von dieser Art die Frage, die wir hier behandeln, überhaupt nicht berührt. Der Gegensatz von Subjekt und Objekt im Sinne jener Auseinandersetzung ist ja gar nicht der Gegensatz, mit dem allein wir es in der Erkenntnistheorie zu tun haben, sondern es ist der Gegensatz des eigenen Körpers zu der ausserhalb des Körpers gelegenen Welt oder der des psychophysischen Subjekts zu seiner räumlichen Umgebung. Es findet demnach nicht etwa eine Wirkung auf das Bewusstsein, sondern eine Wirkung auf den Körper statt. Ferner ist auch die „objektive“ Welt des Physiologen, soweit sie überhaupt eine Wirklichkeit ist, Bewusst-

seinsinhalt, d. h. die Art ihres Seins ist genau dieselbe wie die der unmittelbar gegebenen Wirklichkeit, und es handelt sich unter erkenntnistheoretischen Gesichtspunkten also bei jedem physiologischen Vorgang um die Wirkung zweier immanenter Objekte, zweier Teile des Bewusstseinsinhalts aufeinander. Wenn die Physiologie die Schwingungen als Ursache der Empfindungen bezeichnet, so mag sie diesen Ausdruck gebrauchen, weil innerhalb ihres Gebietes daraus keine Missverständnisse entstehen werden. Jede erkenntnistheoretische Folgerung aus dieser Lehre und ihre Umbildung zu einem physiologischen Idealismus ist aber unzulässig, denn der Physiologe kennt nur Ursachen der Nerven- und Gehirnerregung. Die Subjektivität der Empfindungen im physiologischen Sinne, d. h. die Abhängigkeit von den Sinnesorganen, hat mit dem, was der Erkenntnistheoretiker unter Subjektivität als der Abhängigkeit vom erkenntnistheoretischen Subjekte versteht, nichts als den Namen gemein. Was ausserhalb und was innerhalb des Leibes vorgeht, beides ist „im“ Bewusstsein, und das eine ist genau in demselben Sinne wirklich wie das andere.

Wir würden diese selbstverständlichen Dinge nicht ausdrücklich erörtert haben, wenn es sich dabei nicht um Beseitigung eines noch immer weit verbreiteten Irrtums handelte. Nicht nur in naturwissenschaftlichen Schriften, sondern auch in Werken bedeutender philosophischer Denker, z. B. Liebmanns, lesen wir von einer „Verifikation“ idealistischer Ansichten durch Physik und Physiologie. Es kann dem gegenüber gar nicht scharf genug hervorgehoben werden, dass der erkenntnistheoretische Idealismus durch die Naturwissenschaften weder

zu bestätigen noch zu widerlegen ist. Der Satz der Immanenz ist eine unmittelbar evidente Wahrheit von viel grösserer Gewissheit, als irgend eine naturwissenschaftliche Theorie sie besitzt. Wollte man die Resultate der Sinnesphysiologie erkenntnistheoretisch deuten, so würde man dadurch nur auf die seit Demokrit immer wieder gemachte und besonders durch Locke populär gewordene Scheidung der „sekundären" von den „primären" Qualitäten kommen. Diese Scheidung hat in anderem Zusammenhange auch erkenntnistheoretisch ihre Bedeutung, und sie ist für die Naturwissenschaft überall dort wertvoll, wo es sich darum handelt, Qualitäten auf Quantitäten zurückzuführen. Mit dem Satz der Immanenz und dem Problem der Transzendenz aber hat das alles gar nichts zu tun. Die Ansicht, dass die sekundären Qualitäten der Welt der „Erscheinung", die primären dem „Ding an sich" angehören, besitzt nur noch ein historisches Interesse und sollte als definitiv überwunden gelten. Das nur mit „primären Qualitäten" ausgestattete Ding wäre, wenn es existierte, auf jeden Fall ein Ding im immanenten Raum und daher selbst immanent. Es dürfte also niemals zur transzendenten Ursache der immanenten Welt gemacht werden.

Um die Bedeutungslosigkeit der Physiologie der Sinnesorgane für das Problem der Transzendenz völlig klarzulegen, wird es gut sein, noch einen Schritt weiter zu gehen. Es hat vom erkenntnistheoretischen Standpunkt aus überhaupt keinen Sinn, Dinge für wirklich zu halten, die nur mit „primären", also rein quantitativen Bestimmungen ausgestattet sind. Im Bewusstseinsinhalt, von dem wir allein als der ursprünglichen Realität aus-

gehen dürfen, kommen Quantitäten ohne Qualitäten als Wirklichkeiten niemals vor. Die Qualitäten dürfen daher auch in keinem Sinne für weniger real gehalten werden als die Quantitäten, und man kann deshalb von dem Standpunkt der „voraussetzungslosen" Wissenschaftslehre eine Welt der reinen Quantitäten, z. B. die farblose, tonlose Welt der mechanischen Naturwissenschaft, weder als eine immanente noch als eine transzendente Realität, sondern lediglich als ein Produkt wissenschaftlicher Abstraktion, d. h. als eine rein begriffliche, also unwirkliche Welt ansehen.

Wird nun aber nur die unmittelbare, ursprüngliche Einheit des Quantitativen und des Qualitativen als Wirklichkeit erlebt, und ist die Scheidung dieser beiden Bestandteile erst durch die wissenschaftliche Bearbeitung der Wirklichkeit rein begrifflich vollzogen, dann ist es auch eine, für die Spezialwissenschaften zwar vielleicht unschädliche, erkenntnistheoretisch jedoch ganz unzulässige metaphysische Umdeutung einer physiologischen Theorie, dass die Qualitäten erst durch die Einwirkung der rein quantitativen Welt auf die Sinnesorgane entstehen sollen. Wir können uns bei der Behauptung, dass die unmittelbar erlebte Einheit des Qualitativen und Quantitativen, also die ursprüngliche erlebte Wirklichkeit, erst durch das Zusammentreffen zweier rein quantitativ bestimmter Gebilde, d. h. zweier Abstraktionsprodukte, wirklich wird, überhaupt gar nichts denken. Die unmittelbare Erfahrung überragt ja alle Abstraktionsprodukte weit an Wirklichkeitsgehalt, und sie ist demnach niemals als aus ihnen entstanden zu begreifen. So geläufig auch die Ansicht noch sein mag,

dass Licht erst durch ein Auge wirklich wird, so widersinnig ist sie unter erkenntnistheoretischen Gesichtspunkten. Nur der metaphysische Materialismus dürfte eine solche Behauptung aufstellen[1].

Dies steht mit der Physiologie, die nur Spezialwissenschaft sein will, nicht etwa im Widerspruch. Man kann gewiss zeigen, dass die Dinge, welche das psychophysische Subjekt räumlich umgeben, ihre „Reize" nur durch die Sinnesorgane bis zum Gehirn des Menschen schicken und dort Erregungszustände hervorrufen, die man als notwendige Bedingungen für die Wahrnehmung der betreffenden Dinge durch das psychophysische Subjekt hält, aber niemals dürfen hieraus irgend welche Folgerungen für die Spaltung der Welt in ein primäres quantitatives und ein sekundäres qualitatives Sein gezogen werden. Stets muss vielmehr die Physiologie sowohl die Sinnesorgane als auch die in ihrer Umgebung befindlichen Körper schon als qualitativ bestimmte Dinge voraussetzen, und zwar so, wie sie in der Erfahrung unmittelbar als Wirklichkeiten gegeben sind, denn als rein quantitative Atomkomplexe, ohne alle qualitativen Differenzen, besässen die Sinnesorgane gerade für den Physiologen keine der Eigenschaften, aus denen ihre

[1] Dass auch Du Bois-Reymonds „Ignorabimus" einen metaphysischen Materialismus einschliesst, braucht wohl kaum erst ausdrücklich gesagt zu werden. Du Bois erklärt zwar das Entstehen des Qualitativen aus dem Quantitativen für unbegreiflich, zweifelt aber gar nicht an der wirklichen Entstehung. Erst die Einsicht, dass nicht gefragt werden darf: wie entsteht aus Atomen Empfindung, sondern nur: wie kommen wir, denen Sinnesqualitäten unmittelbar gegeben sind, dazu, Atombegriffe zu bilden, hebt wirklich den Materialismus auf.

Fähigkeit zur Uebertragung der Reize nach dem Gehirn verständlich wäre. Die Sinnesorgane und das Gehirn würden vielmehr anderer Sinnesorgane und eines andern Gehirnes bedürfen, um zu den qualitativ bestimmten Dingen zu werden, als die wir sie kennen, und das gäbe einen sinnlosen regressus in infinitum.

Man kann alle diese Schwierigkeiten nur dann vermeiden, wenn man sich von vornherein hütet, Begriffe, die der Naturwissenschaft unentbehrlich sind, wie der Gedanke einer rein quantitativen, von allen Qualitäten begrifflich befreiten Materie, zu absoluten Realitäten zu hypostasieren und in ihnen dann die „wahre" Wirklichkeit zu sehen, welche die Qualitäten überhaupt erst hervorbringt[1]. Die Theorien der empirischen Wissenschaften haben nur auf dem Boden des empirischen Realismus ihre Bedeutung und werden zum Unsinn, sobald man aus ihnen Erkenntnistheorie oder Metaphysik zu machen versucht. In unserem Falle müssen wir die physiologische Subjektivität sorgfältig von der erkenntnistheoretischen Subjektivität trennen, und sobald dies geschehen ist, lässt sich auch auf Grund der Physiologie kein Beweis mehr für transzendente Ursachen der Sinnesqualitäten führen.

Ist aber einmal die erkenntnistheoretische Verwertung des physiologischen „Idealismus" als unzulässig erkannt, so werden damit auch eine Anzahl von weiteren oft gebrauchten Argumenten, die man gegen den erkenntnistheoretischen Idealismus oder den Satz der Immanenz ins Feld zu führen pflegt, sofort hinfällig,

[1] Vgl. meine Abhandlung: Psychophysische Kausalität und psychophysischer Parallelismus (1900), S. 78f.

und es ist gut, einige von ihnen noch ausdrücklich hervorzuheben.

Die Behauptung z. B., dass der Idealismus das Leben zu einem Traum oder zu einer Illusion mache, wird auf den gesunden Menschenverstand gewiss niemals seine Wirkung verfehlen. Lässt sich dies aber auch als ein wissenschaftlich haltbares Argument betrachten? Wir haben früher die aus nichterkenntnistheoretischen Gründen hervorgegangene Umdeutung der empirischen Wirklichkeit in einen Traum oder in einen Schleier, wie sie z. B. bei Schopenhauer vorliegt, sorgfältig von dem Satze der Immanenz getrennt, und wir können daher jetzt jeden Versuch, den erkenntnistheoretischen Idealismus durch seine Konsequenzen ad absurdum zu führen, leicht abwehren. Wer das Leben mit einem Traume vergleicht und den erkenntnistheoretischen Idealismus einen Traumidealismus nennt, der kann das tertium comparationis nur darin finden, dass für den Träumenden sowohl wie für den Idealisten die Dinge im Raume, von denen sich beide umgeben glauben, nicht wirklich vorhanden sind. Dieser Vergleich würde also nur dann berechtigt sein, wenn der Idealist behauptete, dass die Dinge ausserhalb seines Leibes nicht existieren, dass vielmehr nur durch Erregungszustände der Nerven und des Gehirns der Schein entsteht, als ob ausserhalb des körperlichen Ich noch andere Körper seien. Der Ausdruck Traumidealismus wäre demnach eine passende Bezeichnung ebenfalls nur für den physiologischen Idealismus oder für die unsinnige Ansicht, dass dem eigenen Körper, vielleicht auch nur dem eigenen Zentralnervensystem, eine andere Art des Seins

zukäme als der übrigen Welt im Raume. Allenfalls könnte dieser Terminus für eine spiritualistische Theorie gebraucht werden, welche die Sinnenwelt für Schein oder für das Produkt einer metaphysischen Seele erklärt, aber schon hier würde der Vergleich mit dem Traume nicht mehr stimmen, denn, wenn jemand träumt, so fehlen ja nur die Dinge ausserhalb des Leibes, von denen er sich umgeben glaubt, die Erregungszustände der eigenen Nerven und des Gehirns sind beim Träumen der Art nach ebenso vorhanden wie beim Wachen. Das Leben mit einem Traum zu vergleichen, möge man den Poeten überlassen. Wissenschaftlich wird man mehr Recht haben, mit Riehl den Traum ein unvollkommenes, unzusammenhängendes Wachen als umgekehrt das wache Leben einen Traum zu nennen.

Nicht minder verkehrt ist die Ansicht, dass der Standpunkt der reinen Immanenz der eines „absoluten Illusionismus" sei[1], denn auch dieser Vorwurf wäre wiederum nur dann berechtigt, wenn der Idealismus die Existenz der Aussenwelt im naiv-realistischen Sinne des Wortes bestritte. Dies aber tut er so wenig, dass er vielmehr gerade in ihr eine unbezweifelbare Wirklichkeit erblickt und sich daher weigert, sie zu einem Sein zweiten Grades, zur blossen Erscheinung eines Dinges an sich herabsetzen zu lassen, wie der erkenntnistheoretische Realismus dies will. Der Name Illusionismus würde viel besser für den erkenntnistheoretischen Realismus passen, denn der „Realist" ist in der Tat auf dem Wege, die unmittelbar erlebte Realität mehr oder

[1] Vgl. z. B. E. von Hartmann, Das Grundproblem der Erkenntnistheorie (1889), S. 57 ff.

weniger zu verflüchtigen und das wahrhaft Wirkliche dann in einem lediglich zur Welt der Erfahrung Hinzugedachten zu erblicken. Für den Standpunkt der Immanenz ist nur die „realistische“ Wirklichkeit eine Täuschung und ein Produkt der Einbildungskraft. Der erlebte Bewusstseinsinhalt dagegen kann für ihn unter keinen Umständen eine Illusion sein, und wer daher für die Ansicht, welche in ihm die einzige Wirklichkeit sieht, eine Bezeichnung wie absoluten Illusionismus für passend hält, hat noch nicht verstanden, was ernsthafte Leute mit dem erkenntnistheoretischen Idealismus meinen. Die Wissenschaftslehre muss jede Verwandtschaft mit solchen metaphysischen Spielereien, die den Namen Traumidealismus oder Illusionismus verdienen, auf das entschiedenste ablehnen, und sie hat dann auch das Recht, alle gegen diese Spielereien gerichteten und sehr wohlfeilen Argumente einfach zu ignorieren. Ja, man kann geradezu sagen: wenn der erkenntnistheoretische Realismus, der notwendig ein metaphysischer Realismus ist, den erkenntnistheoretischen Idealismus durch Bezeichnungen wie Traumidealismus und Illusionismus bekämpft, so arbeitet er überhaupt nicht mehr mit erkenntnistheoretischen, sondern nur noch mit naiv-realistischen Argumenten, und diese lassen sich vielleicht gegen den physiologischen Idealismus, niemals aber gegen den Standpunkt der Immanenz als Waffen gebrauchen.

Jetzt muss in jeder Hinsicht klar sein, warum die physiologische Theorie von der Subjektivität der Sinnesempfindungen den erkenntnistheoretischen Idealismus weder zu stützen noch zu widerlegen vermag. Wir können unser Ergebnis dahin verallgemeinern, dass durch

eine naturwissenschaftliche Theorie ein Beweis für die Existenz einer transzendenten Realität überhaupt nicht zu führen ist. Jede naturwissenschaftliche Theorie steht auf dem Boden des empirischen Realismus, auf dem das Problem der Transzendenz nicht existiert, und sie ist daher im Prinzip unfähig, die Entscheidungen erkenntnistheoretischer Fragen zu beeinflussen.

Soll ein Beweis für eine transzendente Wirklichkeit überhaupt durch den Kausalitätsbegriff zu stande kommen, so wird es sich darum handeln, nachzuweisen, dass, damit das Bewusstsein einen Inhalt haben könne, die Wirkung eines Transzendenten auf das Bewusstsein angenommen werden muss, und zwar auf das Bewusstsein im Gegensatz zu seinem Inhalt, auf das Bewusstsein überhaupt, das als erkenntnistheoretisches Subjekt allein übrig bleibt, wenn der gesamte Bewusstseinsinhalt als Objekt angesehen wird. Hat diese Frage nach einer Ursache des Bewusstseinsinhaltes einen Sinn?

Der Begriff der Wirkung stammt aus den Veränderungen, die wir in der immanenten Sinnenwelt beobachten. Jede Veränderung wird hier angesehen als die Wirkung eines Dinges auf das andere. Die Frage, wie man sich diese Wirkung zu denken habe, berührt uns hier nicht. Nur die Tatsache können wir feststellen, dass es sich dabei immer um die zeitliche Aufeinanderfolge zweier Zustände handelt, die mit dem Gedanken verbunden ist, dass diese Zustände aufeinander folgen müssen. Und ferner können wir feststellen, dass, wie man auch über die Transzendenz der Dinge denken mag, jedenfalls die Ursache und das Bewirkte dieselbe Art des Seins haben. Für den Idealisten sind sie beide

Bewusstseinsinhalte und nichts weiter, für den Realisten sind sie beide Erscheinungen von Dingen an sich. Wollen wir nun den Begriff eines ursächlichen Verhaltens so anwenden, dass wir für den Bewusstseinsinhalt eine Ursache annehmen, die selbst nicht Inhalt des Bewusstseins ist, so stossen wir auf grosse Schwierigkeiten. Ursache und Bewirktes haben nun nicht mehr dieselbe Art des Seins. Die Ursache ist transzendent, das Bewirkte dagegen immanent. Es ist unter dieser Voraussetzung auch nicht mehr möglich, den Vorgang als ein zeitliches Geschehen zu denken, man müsste denn annehmen, dass die Ursache in einer transzendenten, das Bewirkte dagegen in einer immanenten Zeit aufträte. Um vom Bewusstseinsinhalt auf eine transzendente Ursache desselben zu schliessen, ist der in den empirischen Wissenschaften verwendete Begriff der Ursache also nicht brauchbar. Ein anderer Kausalitätsbegriff aber bleibt ganz problematisch.

Jedenfalls können wir dies feststellen: wenn wir nach der Ursache eines Vorganges in der Welt fragen, so wird unser Kausalitätsbedürfnis nur befriedigt, wenn wir einen andern Teil der Welt als Ursache angeben können, und für diesen Teil suchen wir wieder einen andern Teil der Welt als Ursache und so fort ins Unendliche. Wir fragen überhaupt nach einer Ursache immer nur bei einem Teil der Welt. Für das unendlich oder endlich gedachte Ganze können wir nicht mehr nach einer Ursache fragen, weil ja das Ganze dann eben noch nicht das Ganze wäre. Nun behauptet der Idealismus, dass die ganze Welt Bewusstseinsinhalt ist. Gewiss können wir nach der Ursache eines Teils des Bewusstseins-

inhaltes fragen, aber diese Ursache kann auch wieder immer nur ein anderer Teil des Bewusstseinsinhaltes sein. Auf die Frage nach einer Ursache des ganzen Bewusstseinsinhaltes braucht der Idealist sich gar nicht einzulassen. Sie ist für ihn gleichbedeutend mit einer Frage nach der Ursache des Weltganzen.

Und genau ebensowenig, wie wir die Annahme eines transzendenten Objektes als Ursache des Bewusstseinsinhaltes für berechtigt halten, ebenso entschieden weisen wir auch die Meinung zurück, es müsse nach idealistischer Ansicht das Bewusstsein oder das Subjekt als Ursache seines Inhaltes betrachtet werden. Der erkenntnistheoretische Idealismus hat mit Spiritualismus nichts zu tun. Das Bewusstsein ist keine transzendente Seele, es ist überhaupt keine Realität, und selbst wenn es eine wäre, so würde doch eine Wirkung, die von einem transzendenten Subjekt kommt, ebenso unbegreiflich sein wie die von einem transzendenten Objekt ausgehende, ein Satz, den weiter auszuführen nicht nötig ist, weil er kaum bestritten werden wird. Kurz, das Prinzip der Kausalität, das wir kennen und sonst wissenschaftlich verwerten, führt uns in keiner Richtung über das immanente zu einem transzendenten Sein hinaus.

II.

Das Transzendente als Ergänzung.

Doch man hat am Bewusstseinsinhalt noch in anderer Hinsicht Eigenschaften gefunden, die es als undenkbar erscheinen lassen sollen, dass er das einzige Sein ist. Er stelle sich — so sagt man — einer genaueren Betrachtung dar als ein völlig regelloses, fortwährend unter-

brochenes und wieder neu einsetzendes Spiel von Vorstellungen. Ein kontinuierliches Geschehen komme dabei überhaupt nicht vor, dürfe also nach idealistischer Ansicht nicht als vorhanden betrachtet werden. Nun sei aber ein ununterbrochenes Sein völlig unentbehrlich, um die vereinzelten unregelmässigen Bestandteile des Bewusstseinsinhaltes darauf zu beziehen und in unsere Erfahrung Ordnung und Einheit zu bringen. Wissenschaft, so wird dieser Gedanke meist gewendet, lässt sich aus blossen Bestandteilen des Bewusstseinsinhaltes nicht gewinnen. Wer eine Theorie aufstellen will, ist gezwungen, Elemente aufzunehmen, die er niemals direkt erfahren hat, er muss also seinen Bewusstseinsinhalt durch nicht wahrgenommene Bestandteile ergänzen.

Gedanken dieser Art sind öfter und zuletzt von Volkelt[1] in so erschöpfender und klarer Weise ausgeführt worden, dass wir hier nicht näher darauf einzugehen brauchen, und es unterliegt keinem Zweifel, dass sie in einem prinzipiell andern Verhältnis zum Transzendenzproblem stehen als die Physiologie der Sinnesorgane. Wir geben unbedingt zu: die von den einzelnen psychophysischen oder psychologischen Individuen wirklich wahrgenommenen Bestandteile des Bewusstseinsinhaltes sind ein fortwährend abreissendes und wieder einsetzendes „Gewühl" von Vorstellungen. Der Nachweis, dass jede Erkenntnistheorie, welche das wissenschaftliche Denken auf das Konstatieren von Tatsachen einschränken will, niemals im stande ist, das zu rechtfertigen, was wir Wissenschaft nennen, ist damit in über-

[1] Erfahrung und Denken (1886), S. 83 ff.

zeugender Weise geführt. Die Behauptung, dass alle Wissenschaft durch „Erfahrung“ zu stande komme, ist entweder ein nichtssagendes Schlagwort, oder wenn man unter Erfahrung den einzelnen Sinneseindruck versteht, eine ganz unhaltbare, gar nicht ernsthaft zu diskutierende Theorie. Denn nicht einmal die Annahme einer einheitlichen kontinuierlichen Wirklichkeit, die Material wissenschaftlicher Erkenntnis werden kann, und die von jeder empirischen Wissenschaft vorausgesetzt werden muss, lässt sich auf Grund von blossen Sinneseindrücken rechtfertigen[1].

Aber einen Beweis für die Annahme einer transzendenten Wirklichkeit können wir in einem solchen Hinweis auf die Bedingungen der Wissenschaft nicht erblicken. Es handelt sich für uns zunächst nur darum, ob eine Ansicht, welche jedes transzendente Sein leugnet, überhaupt durchführbar ist, und man muss daher aus den erwähnten Eigentümlichkeiten des Bewusstseinsinhaltes, auch ohne jede Rücksicht auf die Möglichkeit einer Wissenschaft, die Leugnung der Transzendenz als widersinnig erweisen, wenn der Beweis stichhaltig sein soll.

Man hat dies auch versucht. Ich kann, so meint man, nicht annehmen, dass ein Ding erst entsteht, wenn ich meinen Blick darauf richte, dass es ins Nichts versinkt, wenn ich die Augen schliesse, und aus dem Nichts wieder emportaucht beim Oeffnen meiner Augen. Die Welt war, ehe ich geboren wurde, und wird dauern nach meinem Tode, also ohne dass sie in meinem Bewusstsein ist. Meine

[1] Wir kommen im fünften Kapitel auf die Konsequenzen, die sich hieraus für das Transzendenzproblem ergeben, zurück.

Eltern sind doch nicht erst durch mich ins Dasein gerufen, es gibt ausser mir auch noch andere Menschen, die weiter fortbestehen, auch wenn ich nicht mehr sein werde, u. s. w. u. s. w. Der Kern, der solchen Ausführungen zu Grunde liegt, ist in Kürze immer der: wenn der Idealist seine Ansicht konsequent durchführen will, so muss er behaupten, dass er allein auf der Welt sei, und dass die Dinge nur dort und dann existieren, wo und wann sie von ihm wahrgenommen werden. Es soll sich also der Solipsismus als notwendige Folgerung aus dem erkenntnistheoretischen Idealismus ergeben, und weil dies eine offenbare Absurdität ist, soll die Annahme eines transzendenten Seins gerechtfertigt sein.

Vielen Idealisten scheinen diese Einwürfe grosse Schwierigkeiten zu bereiten, und sie sind ängstlich bemüht, den so absurden Konsequenzen, die ihnen zugemutet werden, aus dem Wege zu gehen. Andere dagegen, die sich vor absurden Konsequenzen nicht scheuen, lassen sich dadurch zu weitgehenden Konzessionen bringen. So finden wir bei einem Leugner der Transzendenz neben der ausdrücklichen Anerkennung des Solipsismus als einer theoretisch unwiderleglichen Folgerung sogar das Geständnis, dass er sich gegenüber der transzendenten Vorstellungsweise in der Tat zur Annahme von „Seinsunterbrechungen“ bekenne[1]. Sind das wirklich notwendige Konsequenzen für den, der ein Transzendentes nicht anerkennen will?

Zunächst, was heisst Seinsunterbrechung? Ich höre einen Ton, der eine Zeitlang klingt, aufhört und nach

[1] Martin Keibel, Wert und Ursprung der philosophischen Transzendenz (1886), S. 28.

einiger Zeit wieder zu klingen beginnt. Dann sage ich, der Ton war unterbrochen, und da das Sein des Tones in seinem Klingen besteht, so kann ich von einer Seinsunterbrechung des Tones reden. Man muss dabei bemerken, dass das Wort nur einen Sinn hat, wenn die Unterbrechung als liegend zwischen zwei voneinander getrennten Punkten der Zeit aufgefasst werden kann.

Wenden wir jetzt diesen Begriff im Sinne des Solipsisten auf das Sein der Welt an, so ergibt sich höchst Merkwürdiges. Der Solipsist legt sich abends um 10 Uhr schlafen und wacht um 6 Uhr wieder auf, ohne geträumt zu haben; dann ist das Sein der Welt für acht Stunden unterbrochen gewesen. Der Solipsist ist im Jahre so und so viel um die und die bestimmte Zeit geboren; daraus folgt, dass dieser Zeitpunkt der Anfang der Welt war. Von da an dauert die Welt mit täglichen Unterbrechungen von so und so vielen Stunden, während er schläft, bis zu seinem Tode, und dann gibt's keine Welt mehr. Was war vor dem Jahre seiner Geburt, und was wird nach seinem Tode sein? Es kann darauf nur eine Antwort geben: nichts!

Dies Resultat scheint doch etwas bedenklich. Nicht deswegen, weil die Vorstellung einer Welt von bestimmter Dauer und bestimmten Pausen ihres Seins für die meisten Menschen eine absurde Vorstellung ist — denn was scheint den „meisten Menschen" nicht alles absurd —, sondern weil der Idealist dann Urteile über Vorgänge vor seiner Geburt und während seines Schlafes für unwahr erklären müsste und dies nicht kann, ohne in Widersprüche zu geraten. Der Solipsismus ist also in der Tat eine logische Absurdität, und wenn er eine

notwendige Konsequenz des erkenntnistheoretischen Idealismus wäre, so stände es schlimm mit dieser Lehre.

Doch wir brauchen diese Gedanken nicht auszuführen, weil, wie sich leicht zeigen lässt, die Leugnung der Transzendenz nicht nur nicht zum Solipsismus und zur Behauptung von Seinsunterbrechungen führt, sondern weil im Gegenteil die Annahme von Seinsunterbrechungen, um zunächst diesen wunderlichen Gedanken zu erörtern, gerade das voraussetzt, was der Idealist bestreitet, nämlich: ein Transzendentes. Da eine Unterbrechung nur zwischen zwei Punkten der Zeit liegen kann, so darf man von einer Unterbrechung des Bewusstseins und einer dadurch herbeigeführten Seinsunterbrechung nur dann reden, wenn unabhängig vom Bewusstsein die Zeit weiter läuft. Ausdrücklich aber haben wir darauf hingewiesen, dass nicht nur die Sinnesqualitäten, sondern auch Raum und Zeit zur immanenten Welt gehören. Absichtlich haben wir in dem oben dargestellten Einwurf, der sich auf die Diskontinuität des Bewusstseinsinhaltes gründet, die Wörter „dort“ und „dann“ hervorgehoben. Auf sie kommt nämlich alles an, denn schon in dieser Fragestellung sind Raum und Zeit als transzendente Wesenheiten vorausgesetzt. Wer einen leeren transzendenten Raum und eine leere transzendente Zeit mit Dingen bevölkern wollte, die nur dort und dann existieren, wo und wann sie wahrgenommen werden, der könnte durch den Hinweis auf die Diskontinuität des Bewusstseinsinhaltes allerdings ad absurdum geführt werden. In der Hand des konsequenten Idealisten dagegen wird der Hinweis darauf, dass die Dinge doch existieren müssen, wo und wann sie nicht wahrgenommen werden, vielmehr

zu einer Waffe werden gegen all die halben Idealisten, die da meinen, sie könnten einen Teil der Welt für immanent halten und dem andern Teil seine transzendente Existenz ruhig lassen. Den physiologischen Idealisten, der Qualitäten für immanent, Quantitäten dagegen für transzendent hält, mag man fragen, was seine qualitätslosen Atome sind dort, wo und dann, wann sie nicht gedacht werden. Er wird auf diese Frage keine Antwort geben können oder zugeben müssen, dass diese Atome Begriffe sind, denen ebensowenig wie der Sinnenwelt eine transzendente Existenz zukommen kann.

Ebenso ist es aber mit allen Ergänzungen, welche zu dem direkt Wahrgenommenen im Bewusstseinsinhalte hinzutreten und eine kontinuierliche Sinnenwelt daraus machen. Sie werden nur dann ihren Zweck erfüllen, wenn sie räumlicher oder jedenfalls zeitlicher Natur sind und dadurch ihren immanenten Charakter dokumentieren. Ein transzendentes Sein würde sich zur Ausfüllung der Lücken in der Wahrnehmungswelt sehr schlecht eignen. Mit welchem Rechte der Idealist die Lücken seines Bewusstseinsinhaltes mit Vorstellungen ausfüllt, welche nicht aus dem von ihm Wahrgenommenen stammen, und dadurch zu dem Begriff einer kontinuierlichen Welt kommt, das allerdings ist eine andere Frage, die aber, wie bereits bemerkt, wir hier nicht zu entscheiden haben. Wir hatten nur zu zeigen, dass mit einem Hinweis auf die Lückenhaftigkeit der Wahrnehmungswelt die Annahme eines transzendenten Seins nicht zu rechtfertigen ist.

Ein konsequenter Idealist, für den Raum und Zeit ebenso wie Farbe und Ton Bewusstseinstatsachen sind,

wird demnach auf die Frage: ob die Welt schon vor seiner Geburt war und nach seinem Tode sein werde, antworten: die räumlich-zeitliche Welt war vor meiner Geburt dieselbe, die sie jetzt ist, und die sie wahrscheinlich nach meinem Tode sein wird. Meine Geburt und mein vorausgesehener Tod sind Ereignisse in der räumlich-zeitlichen Welt und ebenso wie diese Welt selbst nichts anderes als Tatsachen des Bewusstseins. Wenn man aber den Idealisten fragen wollte, ob er die Existenz der Welt auch vor oder nach dem Bewusstsein annehme, so wird er sagen können, dass er diese Frage ebensowenig verstehe, wie wenn man ihn fragen wollte, ob die Welt auch vor und nach der Zeit existiere, denn das sei ja eben seine Behauptung, dass es gar keine Zeit gebe ausser als Tatsache des Bewusstseins. In jedem einzelnen Augenblicke „umfasse" das Bewusstsein die Welt im Raum, so gross sie auch sein möge, und ebenso die Welt in der Zeit: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Das Bewusstsein aber sei kein zeitliches Ding, vor und nach dem etwas sein könne, oder von dem sich sagen lässt, dass es Unterbrechungen erleide.

Und schliesslich, wie steht es mit dem Solipsismus, diesem Schreckgespenst, gegen das auch von manchen zur Leugnung des Transzendenten geneigten Erkenntnistheoretikern bisweilen mehr Pathos als Gründe vorgebracht werden? Wir brauchen nur an die Ausführungen über den Begriff des Bewusstseins überhaupt oder des erkenntnistheoretischen Subjekts und seine Scheidung vom psychologischen Subjekt zu erinnern, um zu zeigen, dass der Standpunkt des Solipsismus lediglich als eine Art von Durchgangsstadium erkenntnistheoretische Be-

deutung hat. Die Welt ist eben nicht mein Bewusstseinsinhalt. Das Bewusstsein im Gegensatz zu seinem Inhalte, das Subjekt im Gegensatz zu allen Objekten ist kein individuelles Ich. Es hat überhaupt, wie wir zeigen konnten, gar keinen Sinn, die Welt als Inhalt eines individuellen Ichs zu bezeichnen. Da aber nur das individuelle Ich und nicht das alles Sein umfassende Bewusstsein ein „Selbst" ist, dem Bewusstsein auch nicht, wie einem Objekte, die Bestimmung beigelegt werden kann, dass es einzig oder „allein" sei, so ist das aus solus und ipse gebildete Wort nichts als — ein Wort, und die mit diesem Wort bezeichnete metaphysische Spielerei sollte ebenso wie der Illusionismus und der Traumidealismus aus der Erkenntnistheorie verschwinden.

Freilich, das muss hinzugefügt werden, dass nur mit Hilfe des Begriffs vom unpersönlichen Bewusstsein und erkenntnistheoretischen Subjekt der Solipsismus zu widerlegen ist. Wer nur ein individuelles Bewusstsein und dabei kein von diesem Bewusstsein unabhängiges Sein anerkennen will, spricht damit den Solipsismus einfach aus und vermag niemals über ihn hinaus zu kommen. Es sei dies besonders für die positivistisch gefärbten Bewusstseinsidealisten bemerkt, die vielleicht im Begriffe des „Bewusstseins überhaupt" ein höchst bedenkliches Erbstück aus der Blütezeit deutscher Philosophie wittern mögen. Man mag meinen, von einem „eigenen Bewusstsein" reden zu können, ohne dabei eine transzendente Seele vorauszusetzen, ein „fremdes Bewusstsein" ist jedenfalls transzendent, sobald man das Immanente mit dem Inhalt des „eigenen" Bewusstseins identifiziert. Vom Standpunkte der Erkenntnistheorie, in der das Bewusst-

sein als Subjekt im Gegensatz zu allen Objekten gedacht werden muss, gibt es ein fremdes Bewusstsein so wenig, wie es ein eigenes Bewusstsein gibt, denn das Individuelle liegt überall im Objekt. Das Bewusstsein ist für die verschiedenen Ich-Objekte, für das eigene wie für die fremden, dasselbe überindividuelle Subjekt, dieselbe erkenntnistheoretische Form des immanenten Seins.

Der Versuch, auf Grund des Kausalitätsprinzipes ein Transzendentes durch die Naturwissenschaft zu erschliessen, beruhte auf einer Verwechslung des Bewusstseins mit dem körperlichen Subjekt. Die Widerlegung des erkenntnistheoretischen Idealismus durch die Behauptung, dass dieser Standpunkt zu Seinsunterbrechungen und zum Solipsismus führe, hat an Stelle des Bewusstseins jenes immanente Objekt gesetzt, das wir individuelles Ich nennen. Das Subjekt, um welches es sich beim Problem der Transzendenz handelt, kann weder Einwirkungen von Dingen erleiden, noch kann es wie ein Objekt unterbrochen werden und damit Unterbrechungen des Seins herbeiführen. Wenn wir an dem allein richtigen erkenntnistheoretischen Subjektbegriffe, dem Bewusstsein im Gegensatz zu seinem Inhalte, festhalten, so gibt es keinen stichhaltigen Beweis für die Annahme eines von ihm unabhängigen, d. h. transzendenten Seins.

III.

Das Transzendente und der Wille.

Es wird denn auch die Ueberzeugung, dass ein Beweis für die Annahme einer transzendenten Wirklichkeit nicht geführt werden kann, von Denkern geteilt, die trotzdem nicht zugeben wollen, dass die Welt nur Be-

wusstseinsinhalt ist. Sie meinen, dass die Behandlung des Transzendenzproblems zu falschen Konsequenzen führen müsse, weil schon die Frage falsch gestellt sei. Sie greifen die Voraussetzungen an, von denen wir ausgegangen sind, vor allem die Voraussetzung, dass es ein rein theoretisch erkennendes Subjekt gibt. Da nun allein vom rein erkennenden Subjekt aus der Begriff des erkenntnistheoretischen Subjekts zu bilden ist, so könnte man sagen, der erkenntnistheoretische Idealismus stütze sich auf eine Abstraktion, der keine Wirklichkeit zukomme.

In neuerer Zeit hat Dilthey[1] unter diesem Gesichtspunkt das Problem der Transzendenz behandelt. Dass jedes Objekt als ein Komplex von Bewusstseinstatsachen gedeutet werden kann, bestreitet er nicht; der „Phänomenalismus", wie Dilthey mit einem missverständlichen Ausdruck den Standpunkt der Immanenz bezeichnet, würde sich jedoch hieraus nur dann ergeben, wenn die Bewusstseinstatsachen aufgefasst werden könnten als zusammengesetzt aus lauter rein vorstellungsmässigen Elementen. Eine solche „intellektualistische Umdeutung des Satzes der Phänomenalität" ist aber unzulässig. Man muss von dem ganzen Menschen mit seinem Willen, seinen Trieben, seinem Gefühl ausgehen, denn nur in diesem Gesamtleben hat die Scheidung von Innen- und Aussenwelt ihren Ursprung und ihr Recht. Wenn man dies tut, so findet man als dasjenige Element, auf welches

[1] Beiträge zur Lösung u. s. w. Vgl. oben S. 19. Die ausführlichste Darstellung der im folgenden zu erörternden Gedanken dürfte sich bei Maine de Biran finden. Doch genügt eine Auseinandersetzung mit Dilthey zur Darlegung des Prinzips.

sich die ganze Scheidung von Ich und „Aussenwelt“ oder Subjekt und Objekt aufbaut, „die Beziehung zwischen dem Bewusstsein der willkürlichen Bewegung und dem des Widerstandes, auf welchen diese trifft“. In meiner Vorstellung einer willkürlichen Bewegung ist ein wesentlicher Bestandteil die Vorstellung eines bestimmten Bewegungsimpulses, der der Bewegung eine von mir erwartete Bestimmtheit verleiht. Tritt nun diese erwartete Bewegung nicht auf, sondern an ihrer Stelle eine Druckempfindung, so erfahre ich eine Hemmung meiner Bewegung. In dieser Hemmung geht aber der Impuls nicht unter, sondern bleibt bestehen, und ich erfahre so in der Hemmung ein Bestimmtwerden meines Willens von einem davon Unabhängigen, und das ist eben die „Aussenwelt“.

Wenn wir uns zur Beurteilung dieser Ansicht wenden, so handelt es sich für uns natürlich nicht darum, ob Dilthey die Entstehung des Glaubens an eine in jeder Hinsicht vom Subjekte unabhängigen Realität richtig beschrieben hat. Wir untersuchen nur, ob das Recht auf einen solchen Glauben durch ihn vor jedem erkenntnistheoretischen Zweifel geschützt, und ob dadurch irgend etwas zur Begründung der Objektivität des Erkennens geleistet ist. Auch wenn es der Psychologie gelänge, nachzuweisen, dass jeder Mensch mit dem deutlichen Wissen einer vom Subjekt in jeder Hinsicht völlig unabhängigen Welt geboren würde, so wäre diese Tatsache in diesem Zusammenhange von keiner Bedeutung. Wissen wir doch, um an ein oft gebrauchtes Beispiel zu erinnern, dass in jedem Menschen, der weit genug entwickelt ist, um überhaupt eine solche Beobachtung

zu machen, beim ersten Anblick der aufgehenden oder untergehenden Sonne die Meinung entstehen muss, dass die Sonne sich bewegt und die Erde ruht, und dennoch machen wir jedem das Recht auf diese Annahme streitig.

Wir haben also aus dem angeführten Gedankengange das hervorzuheben, was die Annahme einer vom Subjekt unabhängigen Welt begründen kann. Dann wird man das Argument etwa so formulieren müssen. Der Gegensatz zwischen Ich und Welt ist, richtig verstanden, der zweier Willenssphären. So oft ich will und gehemmt werde, erfahre ich meinen Willen und seine Hemmung, die nicht mein Wille ist, unmittelbar und zwar als gleich real. Der Zweifel an der Realität der vom Subjekt unabhängigen Welt ist daher ebenso unmöglich wie ein Zweifel an der Realität meines eigenen Willens. Die „Aussenwelt" ist, so wahr ich will, oder, weil mein Ich nicht ein nur vorstellendes Bewusstsein, sondern auch ein wollendes Ich ist: die vom Ich unabhängige Welt existiert, so wahr ich bin.

So unzweifelhaft richtig dieser Gedanke ist, so können wir dennoch darin keine Widerlegung des Satzes, dass die Welt Bewusstseinsinhalt ist, und vollends keine Lösung des Transzendenzproblems erblicken.

Zunächst könnte von psychologischer Seite ein Einwand dagegen erhoben werden. Dass unser Ich, so könnte man sagen, nicht nur ein vorstellendes, sondern auch ein wollendes und ein fühlendes Ich ist, ist zwar insofern richtig, als wir neben dem Vorstellen zu wollen und zu fühlen glauben. Einer genaueren psychologischen Analyse jedoch hält diese strenge Scheidung des Willens von der Vorstellung nicht stand. Auch der Wille er-

weist sich bei näherer Betrachtung als ein vorstellungsmässiger Empfindungskomplex, der nur deswegen nicht als ein Empfindungskomplex gilt, weil einige seiner Bestandteile dem ungeübten Beobachter nicht als das, was sie wirklich sind, erscheinen[1]. Der auf den Willen gegründete Beweis für eine vom Subjekt unabhängige Realität würde hiernach mit einer psychologischen Theorie stehen und fallen, denn wenn der Wille sich als ein rein vorstellungsmässiges Element unseres Bewusstseinsinhaltes herausstellte, so stünde er in einer Reihe mit den andern lediglich vorgestellten Objekten und könnte niemals dazu dienen, die Existenz einer vom Subjekt unabhängigen Welt zu erweisen.

Doch auch wenn diese psychologische Theorie in einem erkenntnistheoretischen Gedankenzusammenhang verwendet werden dürfte, so würden wir ihrer nicht bedürfen, um zu zeigen, dass der auf den Willen gegründete Beweis das nicht leistet, was wir suchen. Wir wollen annehmen, dass der Wille wegen seines von allen Empfindungen toto genere verschiedenen alternativen Charakters, der in den einander entgegengesetzten Zuständen des Begehrens und Verwerfens zum Ausdruck kommt, nicht als Empfindungskomplex zu begreifen ist. Wir wollen ferner zugeben, dass unser Ich nicht nur ein erkennendes, sondern auch ein wollendes Ich ist, und dass wir etwas von unserem Willen Unabhängiges mit unbezweifelbarer Sicherheit erfahren. Immer bleibt doch auch das Wollen, das in einen Gegensatz zum Erkennen gebracht werden kann, nur ein Bestandteil neben andern

[1] Vgl. Münsterberg, Die Willenshandlung (1888) und: Grundzüge der Psychologie I (1900).

Bestandteilen des Ich. Was daher von meinem Willen unabhängig ist, braucht deshalb nicht in jeder Hinsicht vom Subjekt unabhängig zu sein, und dadurch allein wird Diltheys Gedankengang für die Lösung des Transzendenzproblems unbrauchbar. Die Hervorhebung der Tatsache, dass wir eine von unserem Willen unabhängige Welt unmittelbar erleben, ist eine im erkenntnistheoretischen Gedankenzusammenhange unerlaubte μετάβασις εἰς ἄλλο γένος. Wir suchen ja doch nur nach dem Begriff des Erkennens und können daher auch nur nach dem vom erkennenden Subjekt unabhängigen Gegenstand fragen. Was soll uns da ein Hinweis auf den „ganzen Menschen", der will und gehemmt wird? Von diesem ganzen Menschen müssen wir, wenn wir die Leistungen des Erkennens verstehen wollen, absehen und den erkennenden Menschen zu isolieren versuchen. Falls dies nur begrifflich möglich sein sollte, so macht dies keinen Unterschied für eine Untersuchung, die allein nach dem Begriff des Erkennens fragt. Dass wir uns auf eine Abstraktion stützen, ist also gar kein Einwand gegen den Standpunkt der Immanenz.

Sobald wir uns nun aber auf den Standpunkt des erkennenden Subjekts stellen, wie wir es tun müssen, und von ihm aus unsere Willensäusserungen und den Widerstand, den wir dabei erfahren, lediglich betrachten, dann haben sie ihre Ueberzeugungskraft für die Annahme einer in jeder Beziehung vom Subjekt unabhängigen Welt gänzlich eingebüsst. Dann sind sie immanente Objekte geworden. Der Vorgang von Impuls und Hemmung ist nichts anderes als Bewusstseinsinhalt, und daher kann dieser Beweis für die vom Subjekt unabhängige Realität gerade das

nicht leisten, worauf es uns allein ankommt, nämlich, eine vom denkenden oder erkennenden Subjekt unabhängige Wirklichkeit erweisen. Der Wille sichert eine vom Subjekt unabhängige Welt nur, solange er gewollt, nicht wenn er theoretisch betrachtet wird.

Genau ebenso aber verhält es sich mit allen andern Widerlegungen des erkenntnistheoretischen Idealismus, die davon ausgehen, dass das Subjekt nicht nur denke, sondern auch in anderer Weise sich betätige. Riehl[1] hat einen „sozialen Beweis" für die Existenz der Aussenwelt geführt, „die blosse Existenz altruistischer Gefühle in uns beweise die Existenz der Mitmenschen ausser uns". Diese Gefühle weisen hinaus über mein Ich, und ich könnte sagen: die Mitmenschen sind, so wahr ich mich mit ihnen freue oder mit ihnen leide. Dilthey lehnt diesen Beweis ab. Von seinem Standpunkt aus nicht mit Recht. Er ist nicht mehr, aber auch nicht weniger gültig als der auf den Willen gegründete, denn in jedem Mitgefühl wird fremdes Leid oder fremde Freude erfahren ebenso unmittelbar wie die eigene. Allerdings zeugen auch die fremden Gefühle wieder nur so lange für ein vom Subjekt unabhängiges Sein, als ich sie eben fühle. Wenn ich ihr Erinnerungsbild gleichgültig betrachte, werden sie Inhalt des Bewusstseins, und eine vom Bewusstsein unabhängige Welt bleibt nach wie vor problematisch.

Unsere Problemstellung beruht also nicht auf einer unberechtigten „intellektualistischen Umdeutung des Satzes der Phänomenalität", sondern auf der einzigen Deutung,

[1] Kritizismus II, 2, S. 172f.

die man diesem Satze geben darf, wenn man seinen erkenntnistheoretischen Sinn darlegen und die Bewusstseinsimmanenz alles Seins zum Ausdruck bringen will. Ob ein rein erkennendes Subjekt eine Wirklichkeit oder eine blosse Abstraktion ist, bleibt ganz gleichgültig. Im übrigen dürfte es nicht einmal richtig sein, dass es ein nur erkennendes Subjekt überhaupt nicht gibt. Es lässt sich vielmehr wohl nicht bestreiten, dass der Mensch sich wenigstens zeitweise nur erkennend zu verhalten und sich dann vollkommen dessen bewusst zu sein vermag, dass alles Sein, also auch das eigene so gut wie das fremde wollende und fühlende Ich, ein immanentes Objekt ist. Wenn das zeitweise rein theoretisch erkennende Subjekt nur eine Abstraktion wäre, so würden theoretische Urteile, d. h. Behauptungen, die nichts anderes als wahr sein wollen, gar nicht möglich sein.

Trotzdem ist die vom wollenden oder fühlenden Subjekt ausgehende Behandlung des Problems insofern von wesentlichem Interesse, als sie unzweifelhaft feststellt, dass eben nur für den erkennenden, nicht aber für den handelnden Menschen die Frage nach einer vom Bewusstsein unabhängigen Welt eine Bedeutung hat. Wir wissen unser wollendes und fühlendes, geistig-körperliches Ich als ein Ding unter Dingen, die ihm gleich sind, und welche Art des Seins diesen Dingen zukommt, ob sie Bewusstseinsinhalte sind oder transzendente Realität besitzen, ist für das praktische Leben ganz gleichgültig. Es hat daher auch die Moral von einem richtig verstandenen erkenntnistheoretischen Idealismus nichts zu fürchten, denn wie sollte jemand auf den Gedanken kommen, dass er zwar gegen ein transzendent Seiendes

sittliche Verpflichtungen hat, dem immanent Seienden gegenüber aber nicht? Einen Zusammenhang zwischen praktischen Fragen und der Frage nach einer transzendenten Realität gibt es in dieser Hinsicht nicht[1]. Es sind also durch den Hinweis auf eine vom wollenden und fühlenden Ich völlig unabhängige Welt nur Hindernisse hinweggeräumt, welche sich dem Verzicht auf die Annahme eines transzendenten Seins in den Weg stellen könnten. Der erkenntnistheoretische Idealismus findet hier nicht eine Widerlegung, sondern eine Stütze. Der Schein von Paradoxie, der an ihm haftet, schwindet immer mehr.

IV.

Bewusstseinsinhalt und psychisches Sein.

Bevor wir jedoch den Satz, dass alles Sein Bewusstseinsinhalt ist, endgültig als Bestandteil in die Erkenntnistheorie aufnehmen, müssen wir schliesslich einer letzten möglichen Missdeutung vorbeugen. Wahrscheinlich haftet an ihm auch für viele von denen, die seine Unwiderleglichkeit einsehen, immer noch etwas, das es ihnen schwer macht, sich bedingungslos zu ihm zu bekennen. Die solide, feste Körperwelt nämlich, in der wir uns so sicher bewegen, scheint durch den Idealismus doch auf eine gewisse Art verflüchtigt zu werden. Die Welt ist Bewusstseinsinhalt. Heisst das nicht so viel wie: die Welt ist etwas Psychisches?

Wenn die Verneinung dieser Frage nicht so selbst-

[1] Auf die Frage, ob überhaupt ein Zusammenhang zwischen ethischen und erkenntnistheoretischen Problemen besteht, wird uns der Schluss dieser Schrift führen.

verständlich klingt wie die Abweisung der andern Konsequenzen, so liegt das weniger an der Sache als an den Worten, in die wir die Frage kleiden müssen, insbesondere wieder an der Vieldeutigkeit des Wortes Bewusstsein. Zunächst müssen wir daran erinnern, dass, wie bereits bemerkt, das Bewusstsein, als dessen Inhalt wir die Welt bezeichnen, insofern es als Subjekt zu jedem Objekt gehört, nichts mit dem zu tun hat, wovon wir meinen, dass es als seelisches Leben im Verlauf der Entwicklung eines Organismus allmählich entsteht, und das selbstverständlich ein psychischer Vorgang ist. Wir wollen hier nicht entscheiden, ob man es in philosophischen Schriften nicht lieber vermeiden sollte, von einer „Entstehung des Bewusstseins" zu reden, wo es sich immer nur um die Entstehung von Bewusstseinsinhalten handeln kann. Jedenfalls meinen wir dies „Bewusstsein" hier nicht. Das Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umfassende erkenntnistheoretische Subjekt, auf das es ankommt, kann so wenig, wie das Sein selbst, entstehen oder vergehen.

Doch ist damit die Frage nach dem psychischen Charakter dieses Bewusstseins noch nicht erledigt, denn auch das Bewusstsein als Subjekt tritt in der erkenntnistheoretischen Untersuchung zuerst als mein Bewusstsein auf und muss da ebenfalls als etwas Psychisches angesehen werden. Der erste Schritt, den ich über den naiven Realismus hinaus tue, besteht ja darin, dass ich alles Gegebene als Bestandteil meines individuellen Ich auffasse, und dadurch scheinen die Körper in der Tat, wie alle übrigen Bewusstseinsinhalte, zu psychischen Vorgängen zu werden.

Aber dieser Schritt ist doch eben nur der erste Schritt, bei dem wir nicht stehen bleiben können; der Solipsismus ist, wie wir gezeigt haben, nur ein Uebergangsstadium. Sobald dann weiter die zur Klarlegung des Transzendenzproblems notwendige begriffliche Scheidung des individuellen Subjekts in das erkenntnistheoretische Subjekt und das individuelle Ich-Objekt vorgenommen wird, muss, nachdem dem Bewusstsein das „mein“ genommen ist, auch sein psychischer Charakter fortfallen. Wir wollen ja das erkenntnistheoretische Subjekt weder zu einer individuellen Seele noch zu einem allgemeinen Weltgeist metaphysisch hypostasieren, sondern wir erblicken in ihm nichts anderes als einen erkenntnistheoretischen Begriff, das Subjekt im Gegensatz zu allen Objekten. Der Begriff des Psychischen aber hat ebenso wie der des Physischen nur in der Welt der Objekte einen Sinn. Denn das Bewusstsein überhaupt als erkenntnistheoretische Voraussetzung alles Seins kann niemals unter den Gesichtspunkt gestellt werden, ob es etwas Psychisches oder Physisches ist. Die durch den ersten Schritt „vergeistigte“ Welt zerfällt somit als „Bewusstseinsinhalt überhaupt“ wieder wie vorher in psychische und physische Vorgänge, oder genauer: solange die Welt nicht wissenschaftlich bearbeitet ist, stellt sie sich dar als eine gegen den Unterschied von Psychisch und Physisch indifferente Wirklichkeit. Nur „mein Bewusstsein“ und sein Inhalt wäre etwas Psychisches. Wenn etwas als Inhalt des Bewusstseins überhaupt bezeichnet wird, so ist damit über seinen psychischen oder physischen Charakter noch gar nichts gesagt. Es kann ebensogut etwas Physisches wie etwas Psychisches sein.

Das Sprachgefühl hat vielleicht gegen diese Terminologie etwas einzuwenden. Werden doch von der Psychologie die psychischen Vorgänge geradezu als Bewusstseinsinhalte definiert. Ja, das Sprachgefühl wird uns noch grösseren Widerstand entgegensetzen, wenn wir, um auch die verschiedenen Bestandteile des Bewusstseinsinhaltes zu charakterisieren, sie ebenso bezeichnen, wie die Psychologie die verschiedenen Bestandteile des individuellen Ich-Objekts bezeichnet, und dabei verlangen, dass auch unter diesen Bezeichnungen nicht etwas Psychisches verstanden werden soll. Aber auch dies ist sachlich unvermeidlich. Wir haben keine andern Ausdrücke dafür, die verständlich wären. Die Sprache hat für den erkenntnistheoretischen Standpunkt keine Worte gebildet, und sie konnte es nicht. Die Ausdrücke, welche wir besitzen, um das unmittelbare Gegeben-Sein der Dinge zu bezeichnen, mussten unter den Voraussetzungen des üblichen Dualismus, der das unmittelbar Gegebene für das Psychische, das rein Quantitative, nicht Gegebene für das Physische hält, zum Namen für alles werden, was nicht Körper ist. Dadurch entsteht die Schwierigkeit, und noch ein Umstand von grösserer Bedeutung kommt hinzu. In gewisser Hinsicht ist das Tatsachenmaterial der Erkenntnistheorie wirklich zum Teil dasselbe wie das der Psychologie, und nur der Gesichtspunkt, unter dem es angesehen wird, ist ein anderer. Die Erkenntnistheorie aber ist dadurch im Nachteil, dass ihr Standpunkt der spätere ist: sie findet den Platz durch die psychologische Terminologie schon besetzt.

Wir würden also, um sprachliche Gewaltsamkeiten zu vermeiden, für die erkenntnistheoretischen Begriffe

ganz neue Worte bilden müssen. Aber auch dies würde nicht viel helfen, da wir diese Worte doch nur durch das im Ich-Objekt als Tatsache Vorgefundene erläutern könnten, unter dem Hinweis darauf, dass es sich um einen Inhalt des Bewusstseins überhaupt handeln solle. Vielleicht bilden sich einmal auch für die Erkenntnistheorie besondere Termini. Vorläufig ist sie dadurch, dass sie einerseits selbständige, von den psychologischen prinzipiell verschiedene Gesichtspunkte hat, andrerseits aber ihr Material den Tatsachen entnehmen muss, die mit psychologischen Bezeichnungen schon versehen sind, gezwungen, sich mit mehrdeutigen Ausdrücken zu behelfen und in zweifelhaften Fällen stets hinzuzufügen, ob der Terminus eine psychologische oder eine erkenntnistheoretische Bedeutung haben soll. Wir werden den Gebrauch solcher mehrdeutigen Ausdrücke soweit wie möglich einzuschränken suchen, und wir müssen es z. B. als eine sehr bedenkliche und irreführende Behauptung ansehen, wenn die Lehre von der Immanenz in den Satz gebracht wird, dass nur Empfindungen existieren, denn der Begriff der Empfindung hat einen zu speziellen psychologischen Sinn. Andere Termini dagegen, besonders das Wort Vorstellen, können wir in der Erkenntnistheorie nicht entbehren, ohne in die grösste sprachliche Umständlichkeit zu verfallen. Wir benützen den Ausdruck vorstellendes Bewusstsein, um dies Subjekt vom fühlenden und wollenden oder, wie wir später sehen werden, auch vom urteilenden Bewusstsein zu unterscheiden. Wir meinen aber mit dem vorstellenden Bewusstsein kein psychisches Subjekt, und so müssen wir uns denn schon entschliessen, unter Vorstellung,

wenn es sich dabei um einen Bewusstseinsinhalt überhaupt handelt, eventuell einen Körper zu verstehen, wie er als immanente Wirklichkeit unmittelbar gegeben ist.

Wir erkennen also die sprachliche Bedenklichkeit unserer Sätze an, behaupten aber um so entschiedener ihre sachliche Notwendigkeit. Es muss ein Unterschied gemacht werden zwischen psychischem Sein und dem Bewusstseinsinhalt, dem immanenten Sein[1]. Die Welt ist kein psychischer Vorgang, auch wenn sie Bewusstseinsinhalt ist. Der Begriff des Psychischen hat überhaupt immer erst im Gegensatz zum Physischen seinen Sinn, wie man umgekehrt von einem Physischen nur reden kann, wenn man dabei an den Gegensatz zum Psychischen denkt. Die Behauptung, alles ist Seele, ist ebenso unberechtigt wie die Behauptung, alles ist Körper. Der Spiritualismus (oder der Solipsismus) ist ebenso wie der Materialismus ein metaphysischer, aber kein erkenntnistheoretischer Standpunkt. Ja, die Scheidung der Welt in physische und psychische Vorgänge gewinnt eine Bedeutung erst, wenn die Welt lediglich als Objekt betrachtet wird, und das geschieht in den Einzelwissenschaften. Wie diese Scheidung dort zu machen ist, fragen wir hier nicht[2]. Nur das müssen wir festhalten,

[1] Die Scheidung dürfte auch für die Psychologie von Bedeutung sein, insbesondere für die Frage nach den „unbewussten" psychischen Vorgängen. Wenn nämlich die psychischen Vorgänge als Bewusstseinsinhalte definiert werden, dann ist allerdings das unbewusste Psychische ein Widerspruch. Unter dem oben angeführten Gesichtspunkt dagegen ist es für die Einzelwissenschaften ebensowenig ein Widerspruch wie ein unbewusster Körper.

[2] Sehr interessante Ausführungen hierüber finden sich bei Münsterberg, Grundzüge der Psychologie I, S. 65ff. In dieser

dass der erkenntnistheoretische Idealismus sie niemals in dem Sinne unmöglich machen kann, dass er die Existenz des Physischen überhaupt in Frage stellt oder die Körper zu etwas Geistigem machen will. Das Körperliche ist ihm so „real“ wie das Seelische, und nur das bestreitet er, dass „hinter“ dem, was als Körper und Seele immanent existiert, noch eine transzendente Realität steckt.

Wer also das immanente Objekt, genannt individuelles Ich, das im Gegensatze zu andern immanenten Objekten, genannt Körper, als etwas Psychisches bezeichnet werden muss, von dem Subjekt unterscheidet, das als Bewusstsein überhaupt Voraussetzung alles Seins ist und daher nichts Psychisches, d. h. ein blosser Teil der Wirklichkeit sein kann, für den muss der Idealismus frei werden von jedem absurden Beigeschmack.

Es ergibt sich schliesslich hieraus auch mit voller Klarheit, wie wenig der Idealismus gegen den naiven Realismus gerichtet ist. Der naive Realismus kennt weder ein transzendentes Sein noch das Subjekt der Erkenntnistheorie. Er ist überhaupt keine Theorie, die bekämpft werden könnte, sondern ein Komplex von undurchdachten und unbestimmten Meinungen, die zum Leben ausreichen, und die man denen, die nur leben wollen, ruhig lassen kann. Auch gegen den empirischen Realismus der Einzelwissenschaften kämpft der erkenntnistheoretische Idealismus nicht. Der empirische

---

erkenntnistheoretischen Grundlegung der Psychologie wird unter andern Gesichtspunkten ebenfalls die Meinung vertreten, dass die unmittelbar erlebte Wirklichkeit nichts von dem Gegensatze des Psychischen zum Physischen weiss.

Realismus kennt ja ebenfalls keine transzendente Realität, sondern kümmert sich nur um immanente Objekte, also Bewusstseinsinhalte, und wenn er seine Objekte in den meisten Fällen auch nicht so nennt, so braucht man doch um Namen mit ihm nicht zu streiten. Nur gegen den erkenntnistheoretischen Realismus wenden wir uns, der stets ein metaphysischer Realismus ist, d. h. gegen den Realismus, der eingesehen hat, dass die Welt, soweit sie gegeben oder erfahren werden kann, Bewusstseinsinhalt ist, und der dennoch ausdrücklich die Existenz einer andern, also metaphysischen Wirklichkeit behauptet. Wir wenden uns, um es ganz allgemein auszudrücken, gegen jede Ansicht, welche die Sinnenwelt als „Erscheinung" einer metaphysischen Realität auffasst, und wir können auch vor der Metaphysik nicht stehen bleiben, welche, im Anschluss an einige in der Kantschen Philosophie noch nicht überwundene „dogmatische" Reste, das transzendente Sein zu einem absolut unbestimmbaren X macht, zu einem Begriff, der lediglich als Negation in unser Denken einzugehen vermag. Wir halten uns an das Sein, das wir kennen, und können daher in Bezug auf den Begriff des Seins den erkenntnistheoretischen Idealismus auch als Empirismus, ja sogar als Positivismus bezeichnen.

So kommen wir schliesslich durch konsequente Entwicklung einer Ansicht, die dem naiven Menschen zuerst als grösste Paradoxie erscheint, zu der nichts weniger als paradoxen Behauptung, dass die Bestandteile der uns allen bekannten, räumlich-zeitlichen Sinnenwelt die einzigen Wirklichkeiten sind, von denen zu reden wir ein Recht haben. Nur darin weichen wir von der dem

„naiven“ Menschen geläufigen Meinung ab, dass wir hinzufügen: das Sein jeder Wirklichkeit muss als ein Sein im Bewusstsein angesehen werden. Wir haben bisher keinen Grund kennen gelernt, der uns veranlassen könnte, diesen Standpunkt der Immanenz zu verlassen.

Drittes Kapitel.

Das Urteil und sein Gegenstand.

Ist hiernach das Transzendente überhaupt noch ein Problem? Wenn der erkenntnistheoretische Idealismus so verstanden wird, wie wir soeben auseinandergesetzt haben, dann scheint dadurch an den gewohnten Ansichten doch eigentlich nichts von Bedeutung geändert. Nur einige Bezeichnungen sind nicht mehr dieselben. Die Wirklichkeit wird Bewusstseinsinhalt genannt, sie bleibt aber nach wie vor die bekannte Welt, die aus körperlichen und geistigen Vorgängen besteht. Das individuelle Ich ist es nicht, von dem die Welt abhängig gemacht wird, es heisst Ich-Objekt und behält als solches die Stellung, die es immer hatte. Es ist ein kleiner Teil der Welt, der mit dem weltumfassenden Bewusstsein nichts zu tun hat. Das unpersönliche Bewusstsein ist zwar ein der naiven Meinung unbekannter Begriff, aber im Grunde auch nichts anderes als ein neuer Name für das Sein. Der erkenntnistheoretische Idealismus erscheint demnach als eine vielleicht richtige, aber ziemlich bedeutungslose Theorie, die weiter keine Konsequenzen hat. Jedenfalls steht auch nach idealistischer Ansicht das individuelle Subjekt einer von ihm un-

abhängigen Welt gegenüber, wenn auch diese Welt keine transzendente ist.

I.

Das Erkennen als Vorstellen.

Gewiss, so ist es, aber trotzdem ist die Frage, von der wir bei dieser Untersuchung ausgegangen sind, nicht beantwortet. Der vom Subjekt unabhängige Gegenstand der Erkenntnis ist nicht gefunden, denn das Ich lässt sich nicht so in ein Objekt verwandeln, dass es auch als erkennendes Ich einer in jeder Hinsicht von ihm unabhängigen Welt gegenüberstände, die es zum Massstab seines Erkennens machen könnte. Das erkennende Ich bleibt auch unter erkenntnistheoretischen oder transzendentalphilosophischen Gesichtspunkten Subjekt, das zwar alles Individuelle als Objekt erkennt, aber niemals selbst nur als erkanntes Objekt gedacht werden kann. Wenn also die Bewusstseinswelt dem wollenden, handelnden und fühlenden Menschen genügt, so erscheint die Bedeutung des Erkennens durch den unwiderlegten Zweifel an einer transzendenten Welt völlig erschüttert. Man will, wenn man erkennt, immer etwas erkennen, und zwar etwas, das auch vom rein theoretischen Subjekte unabhängig sein muss, um einen Massstab zu bilden, nach dem man sich mit seinen Vorstellungen richten kann. Was sollen denn die Vorstellungen bezeichnen oder abbilden, wenn es nichts ausser den Vorstellungen gibt, wenn also das Original fehlt, mit dem das Bild übereinstimmt? „Die Bedeutung alles Erkennens beruht auf der Ueberzeugung, dass wir durch dasselbe eine an sich vorhandene Ordnung der Dinge entdecken können. Gäbe es keine Sonne

und keine Planeten ausser in der Vorstellung des menschlichen Geistes, so hätte sich der Streit für und wider den Copernikanischen Standpunkt der Weltbetrachtung um eine verhältnismässig untergeordnete Sache: die bequemere Anordnung der astronomischen Gleichungen gedreht[1]."

In der Tat: wenn die Erkenntnis der Dinge in einer mehr oder weniger genauen Uebereinstimmung der Dinge mit den Vorstellungen besteht, dann muss es, falls es Erkenntnis geben soll, auch eine Welt transzendenter Wirklichkeiten geben, nach denen die Vorstellungen sich richten können. Sonst haben alle Vorstellungen, die heute andere sind, als sie gestern waren, gleichen Wert, und es hat keinen Sinn mehr, von Erkenntnis zu reden. Erkenntnis gibt es nur, wenn die Vorstellungen so angeordnet sind, wie die von ihnen unabhängige transzendente Realität selbst angeordnet ist. Es erscheint daher nur konsequent, dass, wer einmal an der Realität transzendenter Dinge zweifelhaft geworden ist, sich der Welt gegenüber nicht mehr auf den rein theoretischen Standpunkt stellen will. Die Vorstellungen besitzen dann nur noch insofern Bedeutung, als sie mit individuellen Gefühlen der Lust oder Unlust verbunden sind und das Individuum zum Wollen und Handeln veranlassen. Im Handeln allein bekommt dann die Welt einen Sinn. Die Wissenschaft wird nur insoweit Wert behalten, als man hoffen darf, aus ihr für das Leben Nutzen zu ziehen. Das ist eine unvermeidliche Konsequenz für den Standpunkt der reinen Immanenz oder den Positivismus.

[1] Riehl, Kritizismus II, 2, S. 128.

Ist dies das letzte Wort der Erkenntnistheorie? Es scheint fast so, da eine absolut unbezweifelbare Widerlegung der Ansicht, welche transzendente Dinge leugnet, nicht möglich ist. Das wird auch von Denkern zugestanden, die sich für berechtigt halten, an eine Welt transzendenter Dinge zu glauben[1]. Zum Glauben können wir aber auf keinen Fall unsere Zuflucht nehmen, weil wir ja unsere Aufgabe so gestellt haben, dass wir sehen wollen, wie weit das absolut unbezweifelbare Wissen reicht. Wir werden daher, wenn wir eine positive Antwort auf die Frage nach dem Gegenstande der Erkenntnis zu geben versuchen, nicht mehr darauf ausgehen, eine vom Bewusstsein unabhängige Welt von Dingen nachzuweisen, nach denen unsere Vorstellungen sich zu richten haben, wenn wir erkennen wollen, sondern wir werden zusehen, worauf eigentlich das Bedürfnis nach einer Welt von transzendenten Dingen als dem Gegenstande der Erkenntnis beruht, und ob nicht vielleicht durch eine Einsicht in das Wesen des Erkennens und eine daraus sich ergebende Umbildung des Erkenntnisbegriffes dies Bedürfnis fortzuschaffen und dadurch das Problem der Transzendenz zu lösen ist.

Noch haben wir immer den Gegensatz zwischen dem Sein und dem vorstellenden Bewusstsein vorausgesetzt, auf dem der gewohnte Erkenntnisbegriff aufgebaut ist. Auch gegen diese Voraussetzung müssen wir unsern Zweifel richten, um die Frage zu beantworten, von der wir ausgegangen sind: ist eine Um-

[1] Volkelt, Erfahrung und Denken, S. 61f.

bildung des üblichen Erkenntnisbegriffes notwendig? Daran zwar halten wir fest, dass die Bedeutung des Erkennens auf der Ueberzeugung beruht, dass wir eine auch vom erkennenden Subjekt unabhängige und insofern transzendente „Ordnung" zu entdecken vermögen, denn wenn das Erkennen einen Sinn haben soll, so müssen wir etwas auch vom theoretischen Subjekt Unabhängiges dabei erfassen, und insofern liegt allen Versuchen, die Annahme einer transzendenten Welt zu rechtfertigen, ein richtiger Gedanke zu Grunde. Aber muss die transzendente „Ordnung", die wir entdecken, eine Ordnung von transzendenten Dingen, muss sie überhaupt eine transzendente Wirklichkeit sein? Selbstverständlich ist diese Ansicht nur unter der Voraussetzung, dass es die Vorstellungen sind, mit denen wir erkennen. Ein vorstellendes Erkennen bedarf einer vom erkennenden Subjekt unabhängigen Wirklichkeit, weil wir mit Vorstellungen nur dadurch ein vom erkennenden Subjekt Unabhängiges zu erfassen vermögen, dass sie Abbilder oder Zeichen einer Wirklichkeit sind. Welche Gründe aber haben wir dafür, dass das Erkennen durch Vorstellungen eine Wirklichkeit abbildet, und dass überhaupt in den Vorstellungen die Erkenntnis steckt?

Stellen wir uns wieder, um hierüber Klarheit zu gewinnen, auf den Standpunkt, den wir alle einnehmen, bevor wir erkenntnistheoretisch reflektieren. Meine Aufmerksamkeit ist nach aussen gerichtet auf die Dinge, die mich umgeben. Ich sehe in der Sinnenwelt den Menschen als ein Ding räumlich getrennt von andern Dingen, die ich die Gegenstände seiner Erkenntnis nenne, und ich betrachte auch mich als ein von den Gegenständen

meiner Erkenntnis räumlich getrenntes Wesen. Die Existenz dieser Gegenstände ist natürlich vom Menschen völlig unabhängig. Ich nehme eine Wirkung von den Gegenständen auf den erkennenden Menschen an, denn ich würde ohne ein kausales Band, welches die Erkenntnis vom Objekt zum Subjekt trägt, mir die Möglichkeit einer Beziehung zwischen diesen beiden Körpern nicht denken können. Was aber ist das Resultat dieser Wirkung? Hier lässt mich meine Beobachtung, soweit sie sich auf die fremden Menschen bezieht, im Stich, aber ich ergänze die Lücke durch Beobachtungen, die ich an mir selbst machen kann. Ich habe Vorstellungen. Durch die Wirkung der Dinge auf den fremden Körper werden also, so schliesse ich, wohl auch Vorstellungen in dem Körper entstehen. Dann gehe ich wieder zur Beobachtung der fremden Subjekte über und schliesse aus ihren Aeusserungen, dass sie wissen, wie die Dinge beschaffen sind, die ich in ihrer Umgebung wahrnehme. So komme ich zu der Ansicht, dass die Erkenntnis aus Vorstellungen besteht, die in den Menschen durch Einwirken der Dinge hervorgebracht sind und mit den Dingen übereinstimmen, und da ich die fremden Menschen als völlig mit mir gleichartig betrachte, so wirkt die Meinung von ihrem Erkennen zurück auf die von meinem eigenen. Ich fasse nun auch meine Vorstellungen als ein Abbild meiner Umgebung auf, und selbstverständlich sehe ich die Umgebung als etwas auch von meinen Vorstellungen völlig Unabhängiges an. Die Vorstellungen sind, wie ich das bei fremden Subjekten beobachten kann, in mir, die Dinge ausser mir. Es entsteht so eine Verdopplung der Welt, eine Spaltung des Seins in eine Wirklich-

keit und eine Vorstellungswelt als deren Abbild, und allein unter dieser Voraussetzung hat die Auffassung, dass das Erkennen in einer Uebereinstimmung der Vorstellungen mit an sich existierenden Dingen besteht, einen Sinn.

Ist diese Auffassung von dem Verhältnis des erkennenden Subjekts zu seinen Gegenständen wirklich haltbar? Vor allem muss hervorgehoben werden, dass sie aus Beobachtungen entstanden ist, die ich zum grössten Teil gar nicht an erkennenden Subjekten, sondern an erkannten Objekten gemacht habe. Aus den Beobachtungen an einem Subjekt stammt nur das, was ich von dem Resultat des Prozesses weiss: ich habe Vorstellungen. Was aber den Weg betrifft, auf dem dieses Resultat zu stande gekommen ist, und was die Bedeutung betrifft, welche dieses Resultat als Abbild einer Wirklichkeit hat, kann nur verständlich werden, wenn ich dabei entweder an einen fremden Menschen im Raume denke, oder mich selbst so betrachte, als wäre ich auch als erkennendes Subjekt ein Objekt, und zwar ein von den Gegenständen der Erkenntnis räumlich getrennter Körper. Wenn ich den Erkenntnisbegriff auf Beobachtungen gegründet hätte, die sich nur auf das Subjekt des Erkennens beziehen, und dabei daran gedacht hätte, dass nicht nur die fremden Leiber, sondern auch der meine ein Objekt ist, würde ich dann darauf verfallen sein, die Vorstellungswelt in meinen Körper hinein zu versetzen und sie für etwas anderes als die Dinge ausserhalb meines Körpers zu halten, und hätte ich dann meine Vorstellungen als Abbilder meiner Umgebung ansehen können? Es ist nicht einzusehen, wie ich dazu kommen sollte.

So einfach, wie wir es dargestellt haben, sind die Ansichten vom Erkennen als einem Abbilden durch Vorstellungen allerdings heute nicht mehr. Man meint vielleicht, noch andere als die angegebenen Gründe zu haben, welche die Spaltung des Seins in Dinge und Vorstellungen notwendig machen, aber wenn man dabei nicht mit ganz willkürlichen metaphysischen Annahmen operiert, muss man doch immer die Vorstellungen an einen andern Ort als die Dinge versetzen, also als Subjekt der Erkenntnis das psychophysische raumerfüllende Subjekt zur Grundlage der Betrachtung machen. Durch Ueberlegungen mannigfacher Art glaubt man auch zu wissen, dass das Abbild der Dinge kein adäquates sein kann, oder man nimmt sonst noch Variationen mit der Abbildtheorie vor. Im Prinzip wird aber dadurch an ihr nichts geändert. Dass sie, sobald die einfachsten erkenntnistheoretischen Ueberlegungen hinzutreten, problematisch werden muss, ist nicht schwer zu zeigen. Wer sich klar macht, dass der Raum selbst ein Bewusstseinsinhalt ist, kann, um nur diesen einen Punkt hervorzuheben, das erkennende Subjekt nicht mehr für ein Ding im Raume halten, und damit muss die Scheidung der Welt in Abbild und Original fallen gelassen werden. Dann kann aber auch das Erkennen kein Abbilden mehr sein, denn ein Abbild muss von seinem Original räumlich getrennt sein, wenn das Wort abbilden nicht seinen Sinn verlieren soll. Schon mit der Einsicht, dass die Vorstellungen nicht in einem körperlichen Subjekte räumlich getrennt von den Gegenständen gedacht werden können, ist also die auf Beobachtungen an psychophysischen Subjekten gestützte Theorie prinzipiell unverträglich.

Von andern Gesichtspunkten aus hat R. Avenarius[1] die „Introjektion“ oder die „Einlegung“ der Erkenntnis in den Menschen als Variation des „natürlichen“ Weltbegriffes bekämpft und ihre „Ausschaltung“ verlangt. Wir stimmen mit Avenarius in diesem Punkte völlig überein, und wenn wir trotzdem zu einem ganz andern Ergebnis kommen als er, so liegt das daran, dass er den Begriff der Introjektion viel zu weit gefasst und damit eine andere „Variation“ des Weltbegriffes vorgenommen hat, durch die er einen Mangel der meisten erkenntnistheoretischen Untersuchungen geradezu zum Prinzip der Erkenntnistheorie erhebt. Durch eine Anknüpfung an seinen Standpunkt lässt sich daher am leichtesten zeigen, worin der prinzipielle Irrtum jeder Erkenntnistheorie besteht, welche in den Vorstellungen Erkenntnis sieht.

Avenarius hält nämlich auch den Satz, dass alles Sein Bewusstseinsinhalt ist, für eine Art der Introjektion. Hier scheinen doch nur wegen des sprachlichen Ausdrucks Bewusstseinsinhalt zwei Dinge zusammengebracht, die gar nichts miteinander zu tun haben. Der erkenntnistheoretische Idealismus, wie wir ihn verstehen, wird daher durch die Bekämpfung der Introjektion so wenig getroffen, dass er vielmehr das einzige Mittel ist, um die Spaltung des Seins in Vorstellungen und Dinge und deren Verteilung auf zwei verschiedene Raumteile gründlich zu beseitigen, ohne dabei die Möglichkeit einer wirklichen Erkenntnis aufzugeben. Avenarius nämlich schaltet nicht nur die „Introjektion“, sondern

[1] Der menschliche Weltbegriff (1891).

auch das erkennende Subjekt einfach aus und betrachtet die Welt lediglich als Objekt. Dass dies ein „natürlicher“ Weltbegriff ist, müssen wir entschieden bestreiten. Es ist dies lediglich die einseitige Betrachtungsweise der Einzelwissenschaften, die gerade von der Erkenntnistheorie ihre Ergänzung verlangt. Gewiss ist auch das „Ich-Bezeichnete“ ein „Vorgefundenes“, also ein Objekt, wenigstens in dem Sinne, wie wir das oben gezeigt haben, aber vorgefunden von wem? Ohne ein erkennendes Subjekt gibt es Erkenntnis ebensowenig wie ohne einen Gegenstand. Die Aufgabe gerade der Erkenntnistheorie wird es sein, vom Subjekt auszugehen, um zu begreifen, was Erkenntnis ist, im Gegensatz zu den Einzelwissenschaften, welche sich um diese Frage nicht kümmern und daher nur die Objekte berücksichtigen.

Wenn wir dies festhalten, so sehen wir, warum es nicht die Vorstellungen sein können, in denen wir Erkenntnis besitzen. Solange man die Erkenntnis in Vorstellungen sieht, kommt das erkennende Subjekt in dem Erkenntnisbegriff noch gar nicht vor, denn Vorstellungen sind wie die Dinge, die wir durch sie erkennen sollen, Objekte. Die Ansicht vom vorstellenden Erkennen hat es also nicht mit dem Verhältnis des Subjekts zum Objekte, sondern mit dem Verhältnis zweier Objekte zueinander zu tun[1]. Selbst wenn man meinen sollte, dass auch ohne räumliche Trennung es einen Sinn habe, von

[1] Wir dürfen uns auch nicht darüber wundern, wenn diese Erkenntnistheorie dort vollkommen scheitert und ein „Welträtsel“ konstatiert, wo sie erklären soll, wie ein Objekt es anfängt, in einem andern Objekte ein Abbild von sich als Inhalt eines Bewusstseins hervorzubringen.

einem Abbild des Dinges durch eine Vorstellung zu sprechen, so wäre die Vorstellung auch dann noch keine Erkenntnis. Es würde immer noch ein Subjekt nötig sein, um die Uebereinstimmung zu erkennen, und diese Erkenntnis könnte nicht wieder eine Vorstellung sein, weil dann eine neue Uebereinstimmung erkannt werden müsste u. s. w. bis ins Unendliche. Für ein vorstellendes Erkennen gibt es also überhaupt keinen Gegenstand, nach dem es sich zu richten vermag. Der übliche Erkenntnisbegriff, der auf dem Gegensatz eines Seins und eines dies Sein durch Vorstellungen erkennenden Bewusstseins aufgebaut ist, darf hiernach als in jeder Hinsicht unhaltbar erwiesen gelten. Wir müssen daher nach einem andern Fundamente suchen, auf dem ein neuer Erkenntnisbegriff aufgebaut werden kann, und dies Fundament kann natürlich nur durch eine Einsicht in das Wesen des Erkenntnisaktes gefunden werden, der Wahrheit enthält. Worin steckt die Wahrheit, wenn sie in den Vorstellungen nicht stecken kann? Wenn wir so fragen, werden wir weiter kommen.

II.

Vorstellen und Urteilen.

Die Antwort auf diese Frage liegt scheinbar sehr nahe. Es war bereits Aristoteles bekannt, dass Wahrheit nicht eigentlich in den Vorstellungen, sondern immer nur in Urteilen enthalten ist. Wir hätten daher von vornherein sagen können, dass es Urteile sein müssen, in denen wir die Erkenntnis besitzen, und dass daher das Grundproblem der Erkenntnistheorie in der Frage nach dem Gegenstand des Urteils besteht. Dies

ändert jedoch an der Sache wenig und vermag jedenfalls das Bedürfnis nach einer transzendenten Wirklichkeit als dem Gegenstand der Erkenntnis nicht hinweg zu schaffen, solange man meint, dass die Urteile nur in einer Verknüpfung oder Zerlegung der Vorstellungen bestehen und daher selbst einen vorstellungsmässigen Charakter haben. Denn dann kommt es schliesslich beim Erkennen doch immer auf die Vorstellungen an, und es bleibt also alles beim alten. Das Problem ist nur zurückgeschoben: die Urteile bilden gewissermassen die Vorstellungen ab. Damit aber können wir uns nicht begnügen, denn was gibt den abgebildeten Vorstellungen ihre Bedeutung als Erkenntnis? Auch die Urteile, so scheint es, müssen sich dann wenigstens indirekt nach einem transzendenten Sein richten, um Erkenntnis zu liefern.

Sollte aber vielleicht die Ansicht, wonach die Urteile lediglich in anderer Form denselben Gedanken wie die Vorstellungen ausdrücken, irrig sein? Sollte es möglich sein, das Urteil den Vorstellungen gegenüber als einen Vorgang von einer selbständigen Bedeutung zu erweisen? Dies würde unserer Untersuchung einen neuen Weg zeigen, auf dem wir einen neuen Erkenntnisbegriff gewinnen könnten. Wenn wir auch auf eine vom vorstellenden Subjekt unabhängige Welt verzichten müssen, so lässt sich vielleicht ein Nachweis für ein vom urteilenden Subjekt Unabhängiges führen, das, wenn es auch keine transzendente Wirklichkeit ist, doch genügt, um einen vom Subjekt in jeder Hinsicht unabhängigen, „objektiven“ Massstab für das Erkennen zu bilden. Ein solcher Nachweis wäre eine Antwort auf die Frage nach

dem Gegenstande der Erkenntnis, da jede Erkenntnis die Form eines Urteils haben muss.

Eine Schwierigkeit liegt allerdings bereits in dieser Fragestellung. Wir konnten früher leicht, vom Begriffe des rein theoretischen Subjekts aus, den Begriff des unpersönlichen Bewusstseins überhaupt gewinnen, nämlich solange wir das theoretische Subjekt nur als vorstellendes Subjekt betrachteten. Kann nun aber auch das theoretische Subjekt, das zum urteilenden Subjekt geworden ist, ebenfalls als ein unpersönliches Bewusstsein aufgefasst werden? Ist das urteilende Subjekt nicht vielmehr immer Ich, und ist das Ich nicht immer individuell? Kommen wir dadurch nicht wieder in alle die Schwierigkeiten hinein, die sich nur durch begriffliche Scheidung des individuellen psychologischen vom überindividuellen erkenntnistheoretischen Subjekt beseitigen liessen? Wir wollen diese Frage an dieser Stelle nicht beantworten, sondern das Verhältnis des urteilenden Subjekts zum individuellen Ich-Objekt zunächst noch unbestimmt lassen. Schon der sprachlichen Einfachheit wegen werden wir das Wort Ich gebrauchen, auch wenn vom rein erkennenden Subjekt die Rede ist. Wir fragen vorläufig nur, was für jedes beliebige urteilende Subjekt gilt, und untersuchen dann erst, ob die gewonnenen Resultate gültig bleiben, wenn wir auch das über den unpersönlichen Charakter des erkennenden Subjekts Gesagte ausdrücklich mit in Betracht ziehen. Wir wollen jetzt nur wissen, wonach wir uns stets richten, wenn wir überhaupt urteilen, oder welchen Gegenstand wir für alle Urteile besitzen.

Das Wort Urteil gebrauchen wir natürlich für alle Denkgebilde, auf welche die Prädikate wahr oder falsch

angewendet werden können, und zugleich nur für solche. Die Humesche Trennung der Aussagen über relations of ideas von denen über matters of fact dagegen, die Riehl[1] als Unterscheidung der „begrifflichen Sätze“ von den eigentlichen Urteilen, und v. Kries[2] (mit glücklicherer Terminologie) als die der „Beziehungs-“ von den „Realurteilen“ für die Logik und die Erkenntnistheorie verwertet haben, berücksichtigen wir hier, so wertvoll sie in einem andern Zusammenhang sein mag, nicht. Es kommt für uns darauf an, festzustellen, was überall gemeint ist, wo etwas als wahr behauptet wird, und wir können daher nur auf einen ganz allgemeinen Begriff des Urteils ausgehen, der das enthält, was in jeder Erkenntnis, wovon sie auch handeln möge, steckt. Ja, es muss sich sogar, wenn unser Problem gelöst sein soll, ergeben, dass der prinzipielle Gegensatz zwischen Urteilen, die „nur“ die Beziehung unserer Vorstellungen betreffen, und denen, die etwas über die „Wirklichkeit“ aussagen, unter erkenntnistheoretischen Gesichtspunkten als ein ursprünglicher gar nicht vorhanden ist, sondern als ein abgeleiteter erst bei spezielleren Fragen eine Bedeutung gewinnen kann.

Auf welchem Wege aber sollen wir einen Einblick in das allgemeinste erkenntnistheoretische Wesen des Urteils gewinnen? Da wir vom überindividuellen erkenntnistheoretischen Subjekt ganz absehen und das Urteil zunächst als einen individuellen Vorgang betrachten, so wird man meinen, dass wir die Psychologie zu befragen haben.

[1] Beiträge zur Logik (1892).

[2] Ueber Real- und Beziehungsurteile. Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie XVI, 3 (1892), S. 253 ff.

Doch die Erkenntnistheorie oder die Wissenschaftslehre ist nicht identisch mit der Psychologie des Erkennens[1]. Zur vorläufigen Orientierung können wir sagen: die Erkenntnistheorie hat die Geltung der Erkenntnis zum Problem und sucht nach dem Begriff des Erkennens, der die Objektivität verständlich macht. Die Psychologie dagegen hat es mit den tatsächlich vorhandenen psychischen Vorgängen zu tun, durch welche die Erkenntnis der einzelnen Individuen zu stande gebracht wird. Schon hieraus ergibt sich, dass das erkenntnistheoretische Urteilsproblem nicht mit dem psychologischen Urteilsproblem zusammenfällt. Die Psychologie kann nur fragen, wie das Urteilen tatsächlich beschaffen ist, und aus welchen psychischen Bestandteilen es sich zusammensetzt. Sie interessiert sich nur für das Sein der Urteile. Die Wissenschaftslehre dagegen, welche den Begriff des Erkennens untersucht und feststellen will, worin die Wahrheit der Erkenntnis besteht, hat die Bedeutung dessen kennen zu lernen, was das Urteil meint, und sie fragt daher allein nach dem Sinn, den jedes Urteil haben muss, insofern es den Anspruch erhebt, wahr zu sein. Kurz, sie betrachtet das Urteil nicht mit Rücksicht auf das, was es ist, als vielmehr mit Rücksicht auf das, was es leistet, und woraus es bestehen muss, um diese Leistung vollbringen zu können.

[1] Diese Einsicht bricht sich trotz starker psychologistischer Gegenströmungen immer mehr Bahn. Sehr bezeichnend sind hierfür die ungemein eingehenden Ausführungen in Husserls „Logischen Untersuchungen" I (1900), II (1901). Sie sind um so interessanter, als Husserl selbst früher in psychologistischen Dogmen befangen gewesen ist und daher seinen Gegner sehr genau kennt. Nicht ganz so überzeugend ist sein Kampf gegen den Begriff der „normativen" Logik.

Trotzdem bestehen zwischen dieser quaestio juris der Erkenntnistheorie und der quaestio facti der Psychologie Beziehungen, denn auch die Behandlung der Rechtsfrage nach den notwendigen Bestandteilen jedes auf Wahrheit ausgehenden Denkaktes kann nur an der Hand von vorher festgestellten Tatsachen sich auf das besinnen, was gilt. Sieht man die Feststellung solcher Tatsachen als Aufgabe der Psychologie an, so muss auch die Behandlung der Frage nach dem erkenntnistheoretischen Wesen des Urteils mit psychologischen Feststellungen beginnen, um dann zu sehen, welchen Dienst sie für das Verständnis des logischen Urteilsbegriffes leisten können.

Wenn wir nun auf die Untersuchungen, welche sich mit dem tatsächlichen Verlauf des Urteilens beschäftigen, einen Blick werfen, so interessiert uns vor allem die Behauptung, dass überall da, wo es sich um wahr oder falsch handelt, es mit einem blossen Beziehen, Ineinssetzen, Verknüpfen der Vorstellungen nicht getan ist, sondern dass im Urteil zu den Vorstellungen oder den Vorstellungsverbindungen noch ein Element hinzutritt, das nicht als ein vorstellungsmässiges angesehen werden kann. Von verschiedenen Seiten ist in neuerer Zeit für dies übrigens durchaus nicht neue, aber fast vergessene und jedenfalls in seiner Tragweite nicht gewürdigte Faktum der Nachweis versucht[1].

---

[1] Von älteren Autoren sei hier nur Fichte genannt, bei dem sich sehr interessante und bisher nur wenig beachtete Ansätze zur Ueberwindung des üblichen Urteilsbegriffes finden. Vgl. dazu meine Abhandlung: Fichtes Atheismusstreit und die kantische Philosophie (1899), S. 8f.

Nehmen wir, um uns die psychologischen Tatsachen zu vergegenwärtigen, ein bestimmtes, möglichst einfaches Beispiel. Ich höre Musik und suche mich ganz in sie zu versenken. Dann kann es vorkommen, dass durch einen Zeitraum hindurch Töne in meinem Bewusstsein aufeinander folgen, ohne dass ich auch nur einmal das Urteil zu fällen brauche, dass die Töne aufeinander folgen. Andrerseits aber kann ich, während ich Töne höre, zu jeder Zeit, wenn es mir gerade einfällt, auch ein Urteil darüber bilden. Das blosse Hören von Tönen und ein Urteil über die Töne sind also offenbar zwei völlig verschiedene psychische Zustände. Der Unterschied liegt aber nicht etwa in den Vorstellungen, d. h. in den gehörten Tönen selbst, so dass im Urteil die Töne mit grösserer Klarheit und Schärfe vorgestellt würden. Es kann beim Anhören eines Musikstückes mein ganzes Bestreben darauf gerichtet sein, von den Tönen auch nicht das geringste zu verlieren, und doch braucht dabei niemals ein Urteil über die Töne vorzukommen. Der beurteilte Inhalt wird vielleicht sogar, wenn ich urteile, an Klarheit und Schärfe eine Einbusse erleiden, weil meine Aufmerksamkeit dann auch auf das Urteil und nicht nur auf die Töne gerichtet ist. Es kann auch über ganz unbestimmte und schwache Geräusche ebenso geurteilt werden wie über starke, bestimmte und klare Töne. Jedenfalls kann ich, wenn ich urteile, dass zwei Töne aufeinander folgen, genau dieselben Töne und dieselbe Beziehung zwischen ihnen vorstellen, wie wenn ich die Töne nur nacheinander höre, ohne zu urteilen. Diese Tatsache genügt, um zu zeigen, dass zu den vorgestellten Tönen noch etwas hinzutreten

muss, was aus den Vorstellungen ein Urteil macht. Worin besteht dieses neue Element, das den eigentlichen Urteilsakt bildet?

Die neueste Geschichte der Einsicht, dass das Urteil nicht als ein rein vorstellungsmässiges Gebilde betrachtet werden kann, ist von Interesse. Sigwart[1] erkannte zuerst, dass in den negativen Urteilen es sich nicht um die bloss vorgestellte Beziehung eines Subjekts zu einem verneinenden Prädikate handle, sondern dass die Verneinung in der Abweisung der „Zumutung" bestehe, Subjekt und Prädikat miteinander zu verknüpfen. Subjekt und Prädikat würden im verneinenden Urteil ganz in derselben Weise gedacht wie im positiven, jedes Urteil bestehe aus Subjekt, Prädikat und dem Gedanken ihrer Einheit. Im verneinenden Urteil komme zu diesen drei Elementen ein viertes hinzu, „welches dem Versuche wehrt, jene Synthese als eine gültige zu vollziehen, dem ganzen Satze ihr Nein! entgegenhält"[2]. Diese Einsicht ist allerdings von Sigwart ausdrücklich auf das negative Urteil beschränkt worden. Im positiven Urteil soll es nach ihm kein dem Nein zu koordinierendes Ja, sondern nur die drei vorstellungsmässigen Elemente geben.

Einen Schritt weiter ging Lotze[3]. Nach ihm werden über die Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat zwei entgegengesetzte „Nebenurteile" gefällt, welche entweder

[1] Logik I (1873), S. 119ff. Bald darauf zeigte Brentano (Psychologie vom empirischen Standpunkt [1873], S. 266ff.) sehr deutlich, dass Urteilen überhaupt nicht Vorstellen ist. Doch sind die Einzelheiten seiner Theorie für unser Problem ohne Bedeutung.

[2] Sigwart, Logik I, 2. Aufl. (1889), S. 154.

[3] System der Philosophie I, Logik, 2. Aufl. (1881), S. 61.

die Gültigkeit oder die Ungültigkeit dieser Beziehung aussagen. Hiermit ist auch für das positive Urteil das Vorhandensein eines Elementes behauptet, das zu der blossen Vorstellungsbeziehung noch hinzukommt, und das nicht vorstellungsmässiger Natur sein kann, weil, wenn das Nebenurteil wiederum nur eine vorgestellte Beziehung enthalten würde, ein neues Nebenurteil nötig wäre, um seine Gültigkeit auszusagen, und dadurch eine unendliche Reihe von Nebenurteilen entstehen müsste. Allerdings sieht Lotze in der rein vorstellungsmässigen Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat noch den wesentlichen Bestandteil des Urteils.

Erst Bergmann[1] behandelte Bejahung und Verneinung nicht als Nebenurteile, sondern als das „kritische Verhalten", das die bloss vorgestellte Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat überhaupt erst zum Urteil macht. Und aus dieser Einsicht zog er die Konsequenz, dass das Urteil nicht lediglich als ein „theoretisches" Verhalten angesehen werden dürfe, sondern als „eine Aeusserung der Seele, an welcher ihre praktische Natur, das Begehrungsvermögen, beteiligt" sei.

Die durchsichtigste und zugleich umfassendste Gestalt ist sodann dieser Auffassung des Urteils von Windelband[2] gegeben worden. Er unterscheidet zwischen Urteil und Beurteilung. Die Urteile sind die rein theoretischen Vorstellungsverbindungen, welche erst durch

[1] Allgemeine Logik I (1879), Reine Logik, S. 46; vgl. auch: Die Grundprobleme der Logik, 2. Aufl. (1895), S. 75ff.

[2] Präludien, 2. Aufl. (1903), S. 31ff. Ferner: Beiträge zur Lehre vom negativen Urteil. (Strassburger Abhandlungen zur Philosophie [1884], S. 169ff.)

eine Beurteilung für wahr oder falsch erklärt werden. Soweit unser Denken auf Erkenntnis, d. h. auf Wahrheit gerichtet ist, unterliegen alle unsere Urteile einer Beurteilung, welche in der Bejahung, weil die Tendenz wahr zu sein, selbstverständlich ist, keinen eigenen sprachlichen Ausdruck findet, in der Verneinung auch sprachlich besonders bezeichnet wird. „Alle Sätze der Erkenntnis enthalten somit bereits eine Kombination des Urteils mit der Beurteilung: sie sind Vorstellungsverbindungen, über deren Wahrheitswert durch die Affirmation oder Negation entschieden wird."

Endlich hat auch Riehl die Ansicht ausgesprochen, dass Urteilen nicht Vorstellen ist. „Sie (d. h. die ‚Aussage'), sagt er, „erweist sich jenen geistigen Akten verwandt, die wir mit dem allgemeinen Namen der Beurteilung bezeichnen." „Der eigentliche Akt des Urteilens tritt zu der Vorstellung, über die er ergeht, hinzu[1]." Kurz, wir sehen, die Lehre von der nicht vorstellungsmässigen Natur jedes Urteilsaktes wird von einer Reihe bedeutender Denker für richtig gehalten.

Zugleich aber tritt diese Lehre überall mehr oder weniger deutlich als eine psychologische These auf, und als solche ist sie von andern Denkern auch entschieden bekämpft worden. Solange wir uns daher auf psychologischem Boden bewegen, können wir uns auf ein allgemein anerkanntes Ergebnis nicht stützen, und zu einer selbständigen Entscheidung der psychologischen Fragen könnten wir nur auf Grund von systematisch angestellten Beobachtungen kommen. Von einem solchen Unternehmen

[1] Beiträge zur Logik, S. 15f.

sehen wir jedoch hier schon aus dem Grunde ab, weil, wie es auch ausfallen möge, wir aus ihm zwar ersehen könnten, ob ein nicht vorstellungsmässiges Element zum psychischen Sein, nicht aber ob es auch zum logischen Sinn des Urteils gehört, und dies allein wollen wir ja wissen[1]. Wir versuchen daher, ob wir nicht unabhängig von der Frage nach dem tatsächlichen Verlauf der Urteile zu einer für unsern erkenntnistheoretischen Zweck genügenden Entscheidung gelangen können. Vorher bemerken wir nur noch, dass schon die bisher verfolgten fremden Gedankengänge von logischen und erkenntnistheoretischen Bestandteilen durchaus nicht frei sind, d. h. wir haben bereits eine Reihe von logischen Argumenten, die den Sinn des Urteils betreffen, vermischt mit psychologischen Behauptungen über das Sein dieses Denkaktes, kennen gelernt. Es gibt überhaupt fast noch gar keine psychologischen Untersuchungen über das Denken und Erkennen, die nicht auf das logische Gebiet hinübergreifen, und ebenso ist nur sehr selten in erkenntnistheoretischen Erörterungen die quaestio facti wirklich ganz scharf von der quaestio juris abgesondert. Wollten wir daher an die trotzdem sehr wertvollen Untersuchungen anderer Denker anknüpfen, so mussten auch wir die psychologischen Fragen mit den erkenntnis-

[1] Auch Marbe kommt in seinen „Experimentell-psychologischen Untersuchungen über das Urteil" (1901) zu dem Ergebnis, dass die Psychologie die Fragen nicht entscheiden kann, die sich auf das Verhältnis des Urteils zu seinem Gegenstande beziehen. „Die Logik . . . wird sich daher künftig so unpsychologisch als möglich zu gestalten haben" (a. a. O. S. 98). Solche Aeusserungen sind besonders beachtenswert, wenn sie als Resultate einer psychologischen Untersuchung des Urteils auftreten.

theoretischen in eine engere Verbindung bringen, als dies sachlich notwendig ist.

Jetzt aber lassen wir ausdrücklich die psychologische Frage nach dem, was in den einzelnen Individuen wirklich vorgeht, wenn sie urteilen, beiseite und reflektieren nur noch auf das, was wir als den logischen oder erkenntnistheoretischen Sinn, den jedes Urteil hat, bezeichnet haben. Wir stellen mit andern Worten das Urteil unter den Gesichtspunkt, dass es stets wahr sein will, und fragen, welche Bestandteile es haben muss, um seinen Zweck überhaupt erreichen zu können, d. h. wir fragen nun nicht nach dem Wesen des wirklichen Urteils, sondern nach dem Wesen des logischen Urteilsideals.

Am besten wird die mit Rücksicht auf den Wahrheitszweck notwendige Struktur des idealen Urteils deutlich werden, wenn man das Urteil als Antwort auf eine Frage ansieht. Psychologisch wäre diese Betrachtungsweise freilich falsch oder zum mindesten problematisch, denn eventuell ist psychologisch oder zeitlich die Aussage früher als die Frage, und jedenfalls gibt es tatsächlich viele Urteile, die nicht Antworten auf Fragen sind. Das aber ist für die Wissenschaftslehre nicht von entscheidender Bedeutung. Logisch geht das Problem der Problemlösung voran, d. h. wo Erkenntnis um ihrer selbst willen gesucht wird, muss sie als Antwort auf eine Frage gesucht werden, und damit kommen wir zu dem entscheidenden Punkt. Die Frage nämlich enthält immer, wenn sie eindeutig ist, schon alle vorstellungsmässigen Bestandteile des Urteils, und es fehlt ihr nichts anderes als die vom Urteil geforderte Entscheidung. Die Ant-

wort auf eine eindeutige Frage kann deshalb nur in einer Bejahung oder in einer Verneinung bestehen, wenn sich die Frage überhaupt beantworten lässt, also das verlangte Urteil möglich ist. Das logische Urteilsideal ist demnach ohne Bejahung oder Verneinung der schon in der Frage vorhandenen vorstellungsmässigen Bestandteile nicht denkbar.

So haben wir ein von dem psychologischen Tatbestand unabhängiges Ergebnis erhalten, oder zum mindesten ist jetzt die Entscheidung darüber, ob wirklich in jedem psychologischen Urteilsakt eine Bejahung oder Verneinung enthalten ist, von ganz sekundärer Bedeutung. Ja, es könnte der Erkenntnistheorie gleichgültig sein, wenn alle Menschen erklärten, dass sie auf Grund ihrer Beobachtungen beim Urteilen von einem Bejahen oder Verneinen nichts bemerken. Wir stellen, ganz unbekümmert darum, fest, dass ein Urteil dann allein eine Bedeutung für die Erkenntnis besitzt, wenn sein Sinn in einer Bejahung oder Verneinung besteht, und damit können wir uns begnügen, denn nur dieser Sinn und die Berechtigung des Urteilenden, Bejahungen oder Verneinungen mit dem Anspruch auf Objektivität zu vollziehen, ist unser Problem.

Achten wir nun aber nur auf den Sinn, den das Urteil haben muss, um Anspruch auf Wahrheit erheben zu dürfen, so können wir den Satz, dass jedes Urteil, auch das positive, ein nicht vorstellungsmässiges Element enthält, auch Sigwart gegenüber aufrecht erhalten, der mit seiner Lehre vom negativen Urteil diesen Gedanken die Bahn gebrochen hat. Der Unterschied zwischen dem negativen und dem positiven Urteil, der nach ihm be-

steht, mag vorhanden sein, aber er ist nur ein psychologischer. Das positive Urteil ist neben dem negativen, psychologisch betrachtet, das ursprünglichere. Wenn ich z. B. sage: die Sonne leuchtet, so kann allerdings keine Rede davon sein, dass hier das Bewusstsein über die Gültigkeit, also das Bejahen, dem blossen Beziehen der Vorstellungen aufeinander erst zeitlich nachkomme, aber daraus folgt durchaus nicht, dass hier in dem Sinn des Urteils überhaupt kein Ja neben den vorstellungsmässigen Bestandteilen vorhanden ist. Das Ja kann und muss in manchen Fällen, psychologisch betrachtet, mit den Vorstellungen völlig verschmolzen auftreten, und es kann trotzdem in logischer Hinsicht sich als ein dem Nein im negativen Urteile zu koordinierendes, selbständiges Element des positiven Urteils ergeben. Kurz, im logischen Sinne jedes Urteils muss entweder ein Ja oder ein Nein enthalten sein.

Eines kann man jedenfalls mit Sicherheit behaupten: Jedes positive Urteil lässt sich, ohne den Sinn des darin Ausgesagten irgendwie zu verändern, so darstellen, dass eine Bejahung, abgesondert von den vorstellungsmässigen Bestandteilen, darin deutlich hervortritt. Sigwart selbst gibt die Möglichkeit einer solchen Umwandlung zu[1], und damit schon ist die Frage, soweit sie für uns in Betracht kommt, entschieden. Man braucht nur den Versuch zu machen, ein positives Urteil zu verneinen. Man braucht nur am hellen Mittag zu fragen: scheint die Sonne wirklich, und sofort wird mit einem energischen Ja dieser Zweifel abgewehrt werden. Dann ist

[1] Die Impersonalien (1888), S. 59.

das Urteil nur gewissermassen verstärkt oder intensiver geworden. Diese Verstärkung kann aber weder die Vorstellung des Scheinens, noch die der Sonne, noch die Beziehung beider aufeinander, sondern nur das Ja betreffen, das nicht erst durch die Umwandlung als etwas ganz Neues hinzugekommen ist, sondern schon vorher als „viertes Element" in dem Sinn des Urteils gesteckt hat, denn nur als psychische Zustände angesehen sind die beiden Urteile „die Sonne scheint" und „ja! die Sonne scheint" voneinander verschieden, logisch d. h. auf das hin angesehen, was sie meinen oder als wahr aussagen, sind sie völlig identisch.

Wenn das Ja nicht in dem Sinn des ersten Urteils steckte, so wäre ferner auch gar nicht zu sehen, wie die Frage, ob die Sonne scheint, von dem Urteile, dass sie scheint, unterschieden werden sollte, denn die vorstellungsmässigen Bestandteile sind ja in beiden Fällen dieselben. Sigwart sagt allerdings: ich kann nicht fragen, ob die Sonne scheint, und das ist in dem Sinne richtig, dass, wenn ich die Sonne sehe, ich, psychologisch betrachtet, nicht wirklich im Zustande der Ungewissheit sein kann, ob sie scheint. Wohl aber ist die Frage: „scheint die Sonne?" ein Gedanke, dessen logischen Sinn ich verstehe, auch wenn die Sonne scheint, und in diesem Gedanken habe ich die vorstellungsmässigen Bestandteile des Urteils nicht nur begrifflich, sondern auch faktisch von der hinzukommenden Bejahung getrennt im Bewusstsein. Wäre das nicht möglich, so würde die Frage: scheint die Sonne, die etwa ein Blinder an mich richtet, am hellen Tage für mich unverständlich sein.

Allerdings können wir die Bejahung niemals als einen isolierten Akt im Bewusstsein haben. Aber das ist mit der Verneinung ebenso. Auch sie kann nur zusammen mit den vorstellungsmässigen Bestandteilen im Bewusstsein sein. Nur der Umstand, dass die Verneinung einem Bejahungsversuche zeitlich folgt, während die Bejahung in sehr vielen Urteilen mit den vorstellungsmässigen Bestandteilen zugleich auftritt, lässt es begreiflich erscheinen, warum die eigentümliche, von allem Vorstellen so ganz verschiedene Natur des Urteils bei den negativen Urteilen deutlicher hervortritt. Das kann aber die Logik, welche die Urteile unter dem Gesichtspunkte ihres logischen Sinnes oder ihrer Wahrheit betrachtet, nicht darin hindern, auch die Bejahung als ein nicht-vorstellungsmässiges Element im positiven Urteil anzuerkennen.

Gibt es nun aber neben der Bejahung und der Verneinung nicht noch eine dritte Klasse von Urteilen, die weder bejahend noch verneinend sind, und in denen daher das nicht-vorstellungsmässige Element nicht nachzuweisen wäre? Lotze[1] hat die Frage der Bejahung und Verneinung koordinieren wollen, und das ist von dem Standpunkt aus, der in der bloss vorgestellten Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat das dem Urteil Wesentliche erblickt, ganz konsequent. Die Frage enthält genau dieselben vorstellungsmässigen Bestandteile wie das Urteil. Aber da sie weder wahr noch unwahr sein kann, können wir sie nicht als ein Urteil betrachten.

Dagegen hat Windelband[2] gemeint, wenn jemand

[1] Logik, S. 61.

[2] Beiträge zur Lehre vom negativen Urteil, S. 185 ff.

den Versuch gemacht, eine Frage zu beantworten, und eingesehen habe, dass diese Frage nicht entschieden werden könne, dann suspendiere er die Beurteilung, urteile aber doch und zwar problematisch. Den Zustand, aus dem heraus ein solches problematisches Urteil gefällt wird, nennt Windelband „kritische Indifferenz“ im Gegensatze zur „totalen Indifferenz“ als demjenigen Zustande, in dem wir uns den Vorstellungen gegenüber überhaupt nicht urteilend verhalten. In dieser Weise „kritisch indifferent“ hätten wir uns z. B. danach verhalten, als wir behaupteten, dass die Annahme eines Dinges an sich weder bewiesen noch widerlegt werden könne.

Es ist hier nicht der Ort, zu entscheiden, ob man gut tun würde, ein solches problematisches Verhalten ein Urteil über das Ding an sich zu nennen. Wir müssen nur das eine feststellen, worauf es für uns hier ankommt, dass jedenfalls kein „problematisches Urteil“ gefällt werden kann, wenn nicht bejahende oder verneinende Urteile vorangegangen sind, von denen allein die Wahrheit des problematischen Urteils abhängt. Dass dies sich so verhält, zeigt schon der Ausdruck „kritische Indifferenz“, der streng genommen eine contradictio in adjecto ist. Total indifferent verhalte ich mich einer Vorstellungsbeziehung gegenüber, wenn ich, wie in dem oben gebrauchten Beispiel, Töne höre, ohne zu urteilen. Kritisch aber, d. h. entscheidend und zugleich indifferent mit Rücksicht auf dieselbe Vorstellungsbeziehung, z. B. A-B, kann ein Urteil niemals sein. Der Frage gegenüber, ob A das Prädikat B habe, verhalte ich mich indifferent und kritisch zugleich nur

in dem Sinne, dass ich die andere Frage, ob ich im stande bin, zu dem Problem A-B Stellung zu nehmen, negativ entscheide und deshalb über A-B nichts aussage. Will man diese Urteilsenthaltung ein problematisches Urteil nennen, so beruht es doch stets, wie der angeführte Satz, dass das Sein transzendenter Dinge problematisch ist, sobald es den Anspruch macht, wahr zu sein, auf einer Bejahung oder Verneinung. Darauf allein aber kommt es hier an, wo wir feststellen wollen, ob der Begriff des wahren Urteils unabhängig von dem der Bejahung oder Verneinung zu denken ist.

Wir dürfen also behaupten, dass es nicht möglich ist, ein logisch vollkommenes Urteil zu fällen, ohne dabei zu bejahen oder zu verneinen, oder wenigstens vorher bejaht oder verneint zu haben. Wir werden daher in dem logischen Sinne eines jeden Urteils die rein vorstellungsmässigen Bestandteile, die z. B. in der Vorstellung: „die scheinende Sonne", in der Frage: „scheint die Sonne?" und in den Urteilen: „die Sonne scheint" und: „die Sonne scheint nicht" genau dieselben sind, als blosse Vorstellungsbeziehung von der Antwort auf die Frage trennen, in der erst durch Bejahung oder Verneinung diese Vorstellungsbeziehung zu etwas gemacht ist, worauf die Prädikate wahr oder unwahr anzuwenden sind.

Ja, wir können schliesslich sogar sagen, dass jedes logisch vollkommene oder vollentwickelte Urteil, welches wirklich Antwort auf eine eindeutige Frage gibt, nicht nur in seinem logischen Sinne, sondern auch in seinem psychischen Sein eine Bejahung oder Verneinung enthalten muss. Es sind diejenigen psychologischen Ge-

bilde, in denen sich faktisch keine Bejahung oder Verneinung finden sollte, nur als unentwickelte Urteile oder als psychologische Abkürzungen anzusehen, die wir hier nicht zu berücksichtigen brauchen, da sie nur ein psychologisches aber kein erkenntnistheoretisches Interesse haben. Wir kümmern uns nur um solche Urteile, deren logischer Sinn auch in ihrem psychischen Sein seinen Ausdruck gefunden hat, und die daher auch faktisch eine Bejahung oder Verneinung enthalten müssen. Auf diese Weise wird unsere Darlegung vollends von allen psychologischen Streitfragen unabhängig.

III.

Das Erkennen als Anerkennen.

Die Untersuchung hat uns in Gebiete geführt, welche scheinbar von dem Ziel abliegen, dem wir zustreben. Doch nur scheinbar. Es war uns so lange nicht gelungen, einen Gegenstand der Erkenntnis zu finden, als wir dabei vom lediglich vorstellenden Subjekt ausgingen. Wir mussten dies, weil das theoretische Subjekt als vorstellendes Subjekt gilt, und weil ja nur etwas, das vom theoretischen Subjekt unabhängig ist, Gegenstand der Erkenntnis sein kann. Wie aber, wenn sich zeigen lässt, dass auch das rein theoretisch erkennende Subjekt weit davon entfernt ist, nur vorzustellen? Wir sind jetzt in der Lage, diese Frage zu beantworten.

Das Erkennen betrachten wir hier mit Rücksicht auf seinen Gegenstand, und das heisst soviel wie mit Rücksicht auf seine Wahrheit. Da Wahrheit aber nicht in blossen Vorstellungen, sondern nur in Urteilen möglich ist, so ist vom Begriff der Erkenntnis der Begriff

des Urteils nicht zu trennen. Jede Erkenntnis beginnt mit Urteilen, schreitet in Urteilen fort und kann nur in Urteilen bestehen. Damit erweist sich auch das Erkennen als ein Prozess, der niemals nur Vorstellungen enthalten kann, sondern von dessen logischem Sinn ein Bejahen oder Verneinen unabtrennbar ist, denn erst durch Bejahen oder Verneinen wird aus den Vorstellungen etwas Wahres oder Falsches, d. h. Erkenntnis. Es zeigt sich also auch unter diesem Gesichtspunkt, dass die Vorstellungen keine selbständige Bedeutung für das Erkennen haben. Aber dieses Ergebnis ist nicht nur negativ und dient zur Zerstörung des üblichen Erkenntnisbegriffes, sondern es wird uns auch den Weg zeigen, auf dem wir zu einem neuen, positiven Erkenntnisbegriff gelangen können. Da nämlich das Erkennen für uns hier nur insofern in Betracht kommt, als es aus vollentwickelten Urteilen besteht, die eine Antwort auf eine Frage enthalten, so können wir unter logischen Gesichtspunkten geradezu sagen: Erkennen ist seinem logischen Wesen nach Bejahen oder Verneinen, oder: das theoretische Subjekt muss als ein bejahendes oder verneinendes Subjekt aufgefasst werden. Wir wollen jetzt versuchen, die Konsequenzen hieraus kennen zu lernen, und zunächst verstehen, welche Stellung hiernach die Erkenntnis in der Gesamtheit des geistigen Lebens einnimmt.

Es ist selbstverständlich Aufgabe der Psychologie, das Verhältnis des Bejahens und Verneinens zu den andern Bestandteilen des Seelenlebens allseitig festzustellen, und wir müssen uns daher wieder an diese Wissenschaft wenden, um das vollentwickelte Urteil, das

wir bisher nur negativ als nicht vorstellungsmässig bezeichnet haben, näher zu charakterisieren. Wir schicken vorher jedoch, um unsere Untersuchung von gewissen psychologischen Theorien unabhängig zu machen, die den Unterschied von Urteilen und Vorstellen wieder in Frage stellen könnten, einen kleinen Vorbehalt voraus. Wenn wir das vollständige bejahende oder verneinende Urteil als ein nicht vorstellungsmässiges Verhalten bezeichnen, so soll das nicht heissen, dass wir darin etwa mit Brentano eine andere Art der Beziehung des Bewusstseins zu seinem Objekte sehen, als wie sie im Vorstellen vorliegt. Diese Behauptung ist für uns viel zu voraussetzungsvoll. Es wäre ja möglich, dass auch das vollständige Urteil sich vom Vorstellen nur dadurch unterscheidet, dass in ihm, ebenso wie wir das schon für das Wollen bemerkten, Elemente in das Bewusstsein treten, die zwar nicht ausdrücklich von uns als vorstellungsmässig aufgefasst werden, sich einer genaueren psychologischen Analyse aber doch als vorstellungsmässig ergeben. Es könnten diese Elemente, um an neueste Theorien zu erinnern, Spannungsempfindungen in unsern Muskeln sein, die dem ungeübten Beobachter nicht als das, was sie wirklich sind, erscheinen[1]. Ja, jede Psychologie, die rein sensualistisch sein will, wird zeigen müssen, dass auch das bejahende oder verneinende Urteil, als psychischer Zustand betrachtet, nichts anderes als ein Empfindungskomplex ist. Aber sie wird dies auch von unsern Willensakten und von unsern Gefühlen nach-

[1] Vgl. Münsterberg, Beiträge zur experimentellen Psychologie, Heft 3 (1890), S. 30, 111f. u. a.

weisen wollen, und daher brauchen wir uns um diese Theorien hier nicht zu kümmern, wo wir nur untersuchen, zu welcher Gattung von psychischen Vorgängen das vollständige Urteil gehört, wenn wir überhaupt solche Zustände, in denen wir uns teilnahmslos betrachtend verhalten, von solchen unterscheiden, in denen wir an unserem Bewusstseinsinhalte, als einem für uns wertvollen, Anteil nehmen oder — vorsichtiger ausgedrückt — Anteil zu nehmen scheinen. Wir wollen also lediglich eine Tatsache feststellen, welche auch eine rein sensualistische Theorie nicht bestreiten kann, ja die von allen psychologischen Theorien über die letzten Elemente des Seelenlebens unabhängig ist.

Wenn wir wollen, so begehren wir entweder etwas, oder wir verabscheuen es. Wenn wir fühlen, so fühlen wir entweder Lust, die uns angenehm, oder Schmerz, der uns unangenehm ist. Es handelt sich also beim Wollen und Fühlen stets um ein entweder-oder, um ein Stellungnehmen zu einem Werte, das nicht vorhanden ist, wenn wir nur vorstellen. Aus dem Vorangegangenen aber ergibt sich, dass dies entweder-oder nun auch beim Urteilen vorliegt, welches sich im ausdrücklichen Bejahen oder Verneinen voll entwickelt hat. Ein solches Urteil geht demnach nicht auf in einem teilnahmslosen Betrachten, sondern es kommt in dem Bejahen oder Verneinen ein Billigen oder Missbilligen, ein Stellungnehmen zu einem Werte zum Ausdruck. Solange Vorstellungen nur vorgestellt werden, kommen und gehen sie, ohne dass wir uns um sie kümmern. Aber, wie wir sie als angenehm oder unangenehm fühlen, wie wir sie begehren oder verabscheuen, wenn wir wollen, so stimmen wir ihnen zu

oder weisen sie ab, wenn wir urteilen. Während also die geläufige Ansicht im Denken und Erkennen das Vorstellen und Urteilen als zusammengehörig fasst und dem Fühlen und Wollen gegenüberstellt, so meinen wir, dass, wenn eine solche Einteilung der psychischen Vorgänge überhaupt gemacht werden soll, das Vorstellen in die eine Klasse, und das bejahende oder verneinende Urteilen mit dem Fühlen und Wollen als zusammengehörig in die andere Klasse gebracht werden muss. Es liegt auch im vollentwickelten Urteil, und zwar als das für seinen logischen Sinn Wesentliche, ein „praktisches" Verhalten vor, das in der Bejahung etwas billigt oder anerkennt, in der Verneinung etwas verwirft.

Weil nun, was für das Urteil gilt, auch für das Erkennen gelten muss, da alles Erkennen sich in vollentwickelten Urteilen bewegt, so ergibt sich aus der Verwandtschaft, die das Urteil mit dem Wollen und dem Fühlen hat, dass es sich auch beim rein theoretischen Erkennen um ein Stellungnehmen zu einem Werte handelt. Es ist nicht nötig, dafür noch einen besonderen Nachweis zu führen. Nur Werten gegenüber hat das alternative Verhalten des Billigens oder Missbilligens einen Sinn. Was ich bejahe, muss mir gefallen, was ich verneine, muss mein Missfallen erregen. Das Erkennen also ist ein Vorgang, der bestimmt wird durch Gefühle, und Gefühle sind psychologisch betrachtet stets Lust oder Unlust. So fremdartig dies klingen mag, dass Lust oder Unlust alles Erkennen leiten, so ist es doch nur die unbezweifelbare Konsequenz der Lehre, dass im vollentwickelten Urteil zu den Vorstellungen eine Beurteilung, d. h. eine Bejahung oder Verneinung hinzutritt,

durch welche aus den Vorstellungen überhaupt erst Erkenntnis wird.

Wir brauchen ferner auch nicht noch ausdrücklich zu zeigen, dass diese Wahrheit wiederum unabhängig von allen psychologischen Theorien gilt. Es ist gar nicht denkbar, dass etwas anderes als ein Gefühl uns zu der Zustimmung oder der Abweisung veranlassen könnte, die in der Bejahung oder der Verneinung vollzogen wird. Ja, diese „praktische" Natur alles Erkennens, die es von jedem blossen Vorstellen prinzipiell trennt, muss sogar auch von denen zugegeben werden, die die Erkenntnis in der Uebereinstimmung der Vorstellungen mit ihrem Gegenstande sehen. Sie werden nicht behaupten können, dass die Uebereinstimmung selbst für sie jemals direkt zu einem Kriterium der Wahrheit werden kann. Und zwar nicht nur, weil die Dinge an sich niemals mit den Vorstellungen verglichen werden, wird auch für sie ein unmittelbares Gefühl das Kriterium sein, auf Grund dessen sie entscheiden, ob ihr Erkennen seine Aufgabe erfüllt hat, sondern, selbst wenn auch die Dinge zum Vergleich mit den Vorstellungen herangezogen werden könnten, würde das Erkennen doch nicht über das gefühlsmässige Kriterium hinaus zu einem andern gelangen, weil es seinem logischen Wesen nach Bejahen oder Verneinen ist, und weil daher der Satz, dass die Dinge mit den Vorstellungen übereinstimmen, nur dann bejaht, also erkannt werden könnte, wenn er durch ein Gefühl sich der Anerkennung, der Bejahung aufdrängt.

Wir haben damit unser Ergebnis nicht nur von jeder psychologischen Theorie, sondern auch von allen Voraussetzungen über ein transzendentes Sein unabhängig

gemacht. Denn auf welchem erkenntnistheoretischen Standpunkt man auch stehen mag, dies bleibt stets sicher: auf einem Gefühl muss schliesslich jede Ueberzeugung, erkannt zu haben, beruhen, und Gefühle sind es also, welche unsere Erkenntnis leiten. Der Erkenntnisakt selbst kann nur in der Anerkennung des Wertes der Gefühle bestehen, und daraus folgt geradezu: Erkennen ist Anerkennen oder Verwerfen. Das konnte nur übersehen werden, solange man das Urteil für ein Zerlegen oder Verknüpfen von Vorstellungen hielt und nicht darauf achtete, dass der eigentliche logische Kern des Urteils, das Bejahen und Verneinen, ein Billigen oder Missbilligen, ein Stellungnehmen zu einem Werte ist.

Um das Charakteristische dieses neuen Erkenntnisbegriffs hervorzuheben, weisen wir noch einmal auf die Gedanken hin, mit denen Dilthey die Frage nach der Realität der „Aussenwelt" zu lösen versucht hat. Er verlangt, wie wir wissen, dass nicht von einem rein vorstellenden Bewusstsein bei diesem Probleme ausgegangen werden soll, und er hat auch an anderer Stelle[1] ganz im allgemeinen der Erkenntnistheorie vorgeworfen, dass sie die Erkenntnis aus einem dem blossen Vorstellen angehörigen Tatbestand erklärt. Diesem Vorwurf stimmen wir jetzt in einer Hinsicht unbedingt zu. Erkennen ist nicht Vorstellen. Aber in diesem Gedanken liegt bei Dilthey nicht der Schwerpunkt, ja, das meint er eigentlich gar nicht. Er will den theoretischen Menschen überhaupt nicht isoliert betrachten, und das können wir noch

[1] Einleitung in die Geisteswissenschaften. I (1883). Vorrede, S. XVII.

immer nicht zugeben, dass nicht nur der erkennende, sondern der ganze Mensch in der Mannigfaltigkeit seiner Kräfte der Untersuchung der Erkenntnis und ihrer Begriffe zu Grunde gelegt werden müsse. Es mag zwar dagegen nichts einzuwenden sein, solange es sich nur um die psychologische Genesis dieser Begriffe handelt. Mit dieser psychologischen Genesis aber haben wir es gar nicht zu tun. In der Erkenntnistheorie kommt der Begriff des Erkennens und die Objektivität seiner Leistungen in Frage, und da ist es durchaus notwendig, das erkennende Subjekt zu isolieren und abgesondert zu behandeln. Es schadet nichts, wenn in seinen Adern nicht „wirkliches Blut", sondern nur „der verdünnte Saft von Vernunft als blosser Denktätigkeit" rinnt. Wir wollen ja nur das Wesen des Denkens und seine Fähigkeit zur Objektivität kennen lernen. Also, nicht in der einseitig intellektualistischen Auffassung, wie Dilthey meint, sondern in der falschen Auffassung des Intellekts und der Erkenntnis liegt der Fehler, und diese falsche Auffassung wird im Grunde von Dilthey selbst noch geteilt. Nirgends wird bei ihm deutlich, dass die Vernunft, die Denktätigkeit selbst, auch wenn sie völlig gesondert vom übrigen Seelenleben betrachtet wird, weit davon entfernt ist, nur Vorstellen zu sein, dass also auch das isoliert gedachte reine Erkennen seinem logischen Wesen nach ein Stellungnehmen zu einem Werte ist.

Nur solange der Intellekt als reines Vorstellen angesehen wird, ist bei intellektualistischer Deutung des „Satzes der Phänomenalität" eine Lösung des Transzendenzproblems unmöglich. Rechnet man dagegen zum Intellekt das bejahende oder verneinende Urteil, so ge-

winnt auch bei intellektualistischer Deutung unsere Frage nach dem Gegenstande der Erkenntnis ein anderes Ansehen, und zwar in dem entscheidenden Punkt. Das Bedürfnis nämlich nach einer transzendenten Wirklichkeit, deren Zeichen oder Abbilder die Vorstellungen sein sollen, ist jetzt gar nicht mehr vorhanden. Das erkennende Subjekt kann ja nicht durch Vorstellungen, sondern nur durch Bejahen oder Verneinen das in seinen Besitz bringen, was es beim Erkennen sucht. Damit aber ist uns auch der Weg, den wir einzuschlagen haben, um den Gegenstand der Erkenntnis zu finden, vorgezeichnet. Es kommt jetzt darauf an, festzustellen, nicht was vorgestellt, sondern was bejaht oder verneint, d. h. was im Urteile anerkannt oder verworfen wird, und zu diesem Zwecke müssen wir zunächst das Gefühl, auf welchem die Erkenntnis beruht und welches sie leitet, noch näher kennen lernen. Bis jetzt haben wir nur die Verwandtschaft hervorgehoben, welche das Erkennen mit dem Wollen und Fühlen hat, um die gewohnte Ansicht, welche im Erkennen einen nur aus Vorstellungen bestehenden Vorgang sieht, möglichst gründlich zu zerstören. Wir werden jetzt auch den Unterschied zwischen den beiden Vorgängen hervorheben müssen und so das Wahrheitsgefühl von den andern Gefühlen abgrenzen.

IV.

Die Urteilsnotwendigkeit.

In jeder Erkenntnis, so haben wir gesehen, wird ein Wert anerkannt. Wie unterscheiden wir diesen Wert von den andern Werten, denen gegenüber wir uns zustimmend verhalten? Wir sprechen hier zunächst nur

von dem, was wir alle tun, und lassen die Frage nach dem Rechte dazu vorläufig beiseite.

Dem sinnlichen Lustgefühl, das mit einer Vorstellung verknüpft ist, legen wir eine Bedeutung nur so lange bei, als wir es fühlen. Wir fragen nicht danach, ob diese Vorstellung uns immer wertvoll sein wird, oder wenn wir fragen, werden wir in den meisten Fällen überzeugt sein, dass dies nicht der Fall ist. Wir können uns sehr wohl denken, dass unter andern Bedingungen dieselbe Vorstellung gar keinen Wert für uns besitzt. Die hedonische Beurteilung, wie wir sie nennen wollen, gilt also nur für das individuelle Ich an der Stelle des Raumes und in dem Punkte der Zeit, wo das Individuum das Lustgefühl gerade hat.

Bei dem Werte dagegen, den wir im Urteile anerkennen, liegt die Sache ganz anders. Wir konstatieren hier auch etwas, das wir nicht anders beschreiben können, als dadurch, dass wir es ein Gefühl nennen, ein Lustgefühl, in dem der Trieb nach Erkenntnis zur Ruhe kommt, und wir nennen dies Gefühl Gewissheit. Bei allen unmittelbar gewissen Urteilen sprechen wir von Evidenz, und auch die Urteile, die nicht unmittelbar evident sind, müssen sich auf Evidenz zurückführen lassen, wenn wir völlig befriedigt sein sollen. Wenn nun aber der Bewusstseinsinhalt, der dies Lustgefühl der Gewissheit mit sich führt, auch ein ganz vorübergehender ist, so legen wir doch dem Gefühle, das uns zu einer Bejahung oder Verneinung bestimmt, eine ganz andere Bedeutung als andern Gefühlen bei. Wir sind fest davon überzeugt, dass das Urteil, zu dem wir veranlasst worden sind, überall und für alle Zeit gefällt

werden soll. Vorstellungen, z. B. eine Reihe von Tönen, kommen und gehen, das Urteil aber, dass ich sie gehört habe, hat, auch wenn die Töne die gleichgültigste Sache von der Welt sind, eine über sie hinausgehende dauernde Bedeutung insofern, als es nicht denkbar ist, dass ich jemals sagen könnte: nein, ich habe die Töne nicht gehört. Bei jedem Urteil setze ich in dem Augenblick, in dem ich urteile, voraus, dass ich etwas anerkenne, das unabhängig von dem momentan vorhandenen Wertgefühle zeitlos gilt, und dieser Glaube an die zeitlose Geltung ist es, der die Eigentümlichkeit der logischen Beurteilung, wie wir die Bejahung oder Verneinung nennen wollen, der hedonischen Beurteilung gegenüber ausmacht.

Die Evidenz also ist zwar, psychologisch betrachtet, ein Lustgefühl, aber sie ist zugleich verbunden mit der Eigentümlichkeit, die andern Gefühlen fehlt, dass sie einem Urteil zeitlose Geltung verbürgt und ihm damit für uns einen Wert gibt, wie er durch kein Lustgefühl sonst hervorgebracht wird. Daraus aber ergibt sich für unser Problem eine sehr wichtige Folgerung. Der in jedem Urteil anerkannte Wert ist, weil zeitlos, unabhängig von jedem individuellen Bewusstseinsinhalte, den wir vorstellen, und der als zeitliches Gebilde einen Anfang und ein Ende haben muss. Ja, wir können noch mehr sagen. Wir legen dem Gefühle, dem wir im Urteil zustimmen, nicht nur eine von uns unabhängige Bedeutung bei, sondern wir erleben darin etwas, wovon wir abhängig sind. Ich fühle mich, wenn ich urteilen will, durch das Gefühl der Evidenz, dem ich zustimme, zugleich gebunden, d. h. ich kann nicht willkürlich bejahen oder verneinen. Ich fühle mich von einer Macht

bestimmt, der ich mich unterordne, nach der ich mich richte, und die ich als für mich verpflichtend anerkenne. Diese überindividuelle Macht kann von niemandem geleugnet werden, der zugibt, dass es niemals gleichgültig ist, ob er auf eine eindeutige Frage mit nein oder mit ja antwortet, dass er vielmehr entweder bejahen oder verneinen soll. Das eine oder das andere Urteil ist also immer unvermeidlich. Wenn ich Töne höre und überhaupt urteilen will, so bin ich unbedingt genötigt, zu urteilen, dass ich Töne höre. Ohne eine solche Notwendigkeit befinde ich mich im Zustande der Ungewissheit und urteile überhaupt nicht, oder weiss jedenfalls, dass ich nicht urteilen sollte. Das Gefühl also, das ich im Urteile bejahe, gibt meinem Urteil den Charakter der unbedingten Notwendigkeit.

Diese Notwendigkeit ist unter dem Namen der „Denknotwendigkeit" ein der Logik und Erkenntnistheorie geläufiger Begriff, aber wir müssen hervorheben, dass wir hier von ihr in einem besonderen Sinne reden. Man sieht nämlich gewöhnlich in ihr ein Gewissheitsprinzip, das man von der Gewissheit, welche die „Erfahrung" besitzt, unterscheidet. Es braucht kaum ausdrücklich erwähnt zu werden, dass in diesem Sinne das Wort hier nicht gemeint sein kann. Die Notwendigkeit, von der wir sprechen, hat jedes Urteil, das gewiss ist, also auch jede Erfahrung. Ja, es kommt uns gerade darauf an, hervorzuheben, dass es sich auch bei der einfachen Konstatierung einer Tatsache des Bewusstseins immer um die Anerkennung der Notwendigkeit, so und nicht anders urteilen zu sollen, handeln muss. Wir wollen daher diese Notwendigkeit, welche die Grundlage aller

Urteile bildet, um ihren Sinn deutlicher hervortreten zu lassen, als Urteilsnotwendigkeit bezeichnen.

Wir ziehen den Ausdruck dem Worte Denknotwendigkeit schon deshalb vor, weil das Wort Denken sowohl ein Vorstellen als auch ein Urteilen bezeichnen kann, und unsere Notwendigkeit durchaus nicht eine Notwendigkeit des Vorstellens bedeuten soll. Das sorgfältige Auseinanderhalten von Urteilen und Vorstellen ist auch hier für die Erkenntnistheorie von allergrösster Bedeutung. Wenn man nämlich darauf achtet, dass nur eine Notwendigkeit des Urteilens, nicht eine des Vorstellens, gemeint ist, so ergibt sich für das Gefühl, welches die logische Beurteilung leitet, schliesslich noch eine Bestimmung, die vor allem dazu beitragen wird, dass wir das Wesen des Erkennens verstehen. Die Notwendigkeit, um die es sich beim Urteilen handelt, ist nicht, wie die des Vorstellens, eine Notwendigkeit des Müssens. Sie kann es nicht sein, denn wenn wir uns auch bestimmt fühlen von einer Macht, die von uns unabhängig ist, so besteht das Urteil doch immer in einer Anerkennung, und anerkennen kann man nur einen Wert. Daher verstehen wir unter der Urteilsnotwendigkeit nicht etwa den psychologischen Zwang, der die Bejahung hervorbringt. Die Urteilsnotwendigkeit hat insbesondere nichts mit kausaler Notwendigkeit zu tun, d. h. sie ist nicht die Ursache, sondern der logische Grund, und wenn ihr Auftreten im Bewusstsein auch mit psychologischer, also kausaler Notwendigkeit ein Urteil hervorrufen kann, so ist diese Tatsache doch hier ohne Bedeutung. Um den psychologischen Mechanismus des Erkennens oder Urteilens bekümmern wir uns hier

nicht, da ja überhaupt gar nicht das Sein, sondern nur der Sinn des Urteils in Frage steht, und der Begriff eines psychologischen Mechanismus oder der Gedanke einer kausalen Notwendigkeit auf den Sinn des Urteils gar nicht bezogen werden kann. Wir heben nur hervor, dass die Urteilsnotwendigkeit als Richtschnur des Urteilens uns bindet, insofern der Sinn jedes Urteils in der Anerkennung des mit ihr verbundenen Wertes besteht, und wir drücken dies am besten dadurch aus, dass wir sie als eine Notwendigkeit des Sollens bezeichnen. Sie tritt dem Urteilenden gegenüber auf als ein Imperativ, dessen Berechtigung wir im Urteilen anerkennen, und den wir gewissermassen in unsern Willen aufnehmen. Daraus aber ergibt sich die entscheidende Einsicht: was mein Urteilen und damit mein Erkennen leitet, ist das unmittelbare Gefühl, dass ich so und nicht anders urteilen soll.

Hiermit ist das Gefühl, welches wir beim Urteilen anerkennen, und das unser Erkennen leitet, für unsern Zweck ausreichend charakterisiert. Wenn wir nur das aussagen, was wir wirklich wissen, so werden wir folgendes zugeben müssen. Wir wissen beim Urteilen nichts von einem Sein, das wir mit Vorstellungen abbilden, ja für unser Vorstellen gibt es überhaupt nichts, wonach es sich richten könnte. Dagegen tritt ein Sollen sofort richtunggebend auf, sobald wir urteilen wollen. Der Satz, an dem wir uns dies zum Bewusstsein bringen können: wenn ich Töne höre und darüber urteilen will, so bin ich genötigt zu urteilen, dass ich Töne höre, erscheint vielleicht manchem so selbstverständlich, dass er nicht ausdrücklich behauptet zu werden brauchte,

und selbstverständlich im Sinne von schlechthin unbezweifelbar ist er in der That, sonst könnten wir ihn nicht zur Grundlage unserer Untersuchung machen. Sollte er aber nicht nur selbstverständlich, sondern auch tautologisch erscheinen, so müssen wir hervorheben, dass dies nicht richtig ist. Wenn ich Töne höre, so höre ich Töne, das ist eine Tautologie. Wenn ich Töne höre, so bin ich genötigt, so zu urteilen, sagt, dass mir mit den Tönen ein Sollen gegeben ist, das von einem eventuellen Urteil Zustimmung fordert und Zustimmung erhält. Diese selbstverständliche, aber nicht immer beachtete Tatsache gilt es, ausdrücklich festzustellen.

V.

Sein und Sollen.

Wenn nun das in der Urteilsnotwendigkeit unmittelbar erfahrene Sollen es ist, wonach allein unsere Urteile sich richten, so ist damit zugleich gesagt, dass die Anerkennung des Sollens den Urteilen das verleiht, was wir ihre Wahrheit nennen, und die erreichte Wahrheit wäre demnach nichts anderes als der Inbegriff der als wertvoll oder als gesollt anerkannten Urteile, aber nicht etwa der Inbegriff der mit ihrem Gegenstande übereinstimmenden Vorstellungen. Wertvoll zu sein, ist daher auch kein abgeleitetes Merkmal des wahren Urteils, das ihm deswegen zukommt, weil es wahr ist, sondern die Wahrheit kann nur mit Hilfe des eigentümlichen Wertes definiert werden, der vom Urteile anerkannt werden soll, oder wenn es sich um die erreichte Wahrheit handelt, anerkannt worden ist. Hieraus aber ergibt sich von neuem eine Folgerung von entscheidender Wichtigkeit. Da die

Wahrheit aller Urteile auf dem in der Bejahung anerkannten Werte beruht, oder vielmehr in der Bejahung dieses Wertes allein besteht, so sind selbstverständlich auch die Urteile, von denen man sagt, dass sie Erkenntnis des Seins oder der Wirklichkeit enthalten, hiervon nicht ausgenommen, ja an diesen Urteilen muss gerade das Eigentümliche des neuen Erkenntnisbegriffes vollkommen deutlich werden. Auch der Wahrheitswert der Urteile über die Wirklichkeit ist nicht etwa aus ihrem Verhältnis zur Wirklichkeit abgeleitet, d. h. diese Urteile sind nicht deswegen wahr, weil sie aussagen, was wirklich ist, sondern vom Standpunkt des empirischen Realismus nennen wir das wirklich, was von Urteilen als wirklich anerkannt werden soll. So wird das Wirkliche unter dem Gesichtspunkte der Erkenntnistheorie zu einer besonderen Art des Wahren, und die Wahrheit ist wiederum nichts anderes als ein Wert, d. h. der Begriff der Wirklichkeit stellt sich schliesslich als ein Wertbegriff dar. Wer Wahrheit will, kann, auch wenn er erkennen will, was wirklich ist, doch immer nur bejahen, wo das Gefühl der Urteilsnotwendigkeit ihm als Sollen entgegentritt. Hat er dann das Sollen durch die Bejahung anerkannt, so hat er sich einen Teil von dem zu eigen gemacht, worin die Erkenntnis der Wirklichkeit besteht. Die „Realurteile“ sind insofern nur eine besondere Klasse der „Beziehungsurteile“.

Man wird vielleicht der Ansicht sein, dass diese Auseinandersetzung sich in einem Zirkel bewege, und etwa so argumentieren. Das wahre Urteil, welches aussagt, was wirklich ist, wird das Urteil genannt, das gefällt werden soll, und dagegen ist zwar gewiss nichts

einzuwenden, ja es ist selbstverständlich, dass die Urteile gefällt werden sollen, die sagen, was wirklich ist. Aber diese Behauptung scheint doch allzu selbstverständlich, und noch immer besteht ein Problem, dessen Lösung wir nicht einen Schritt näher gekommen sind. Wir wollen doch gerade wissen, warum denn das eine Urteil gefällt werden soll und das andere nicht, und darauf erhalten wir nur die Antwort, weil es eine Notwendigkeit besitzt, die Anerkennung fordert. Das Urteil soll also gefällt werden, weil es gefällt werden soll, nicht weil es sagt, was wirklich ist.

In der Tat, so liegt die Sache, aber wenn man dies einen Zirkel nennen will, so müssen wir bekennen, dass es gerade das Vorhandensein dieses „Zirkels" ist, das wir feststellen wollen: die Urteile sollen gefällt werden, die mit der Notwendigkeit des Sollens verbunden sind, oder die Wahrheit ist nichts anderes als die Anerkennung des Sollens. Es kann dies nur den nicht befriedigen, der sich von der Voraussetzung nicht loszumachen vermag, dass die Erkenntnis das Abbild einer Wirklichkeit sein soll, und der es also für möglich hält, dass Urteile sich nach einem Seienden richten. Man vergisst dabei nur, dass wer seine Urteile in Uebereinstimmung mit der Wirklichkeit bringen wollte, immer schon im Besitz des Urteils, was wirklich ist, sein müsste, um dies zu können. Man versuche für die Wahrheit des Urteils, dass ich jetzt Buchstaben sehe, irgend einen andern Grund zu finden, als das unmittelbare Gefühl des Sollens, der Notwendigkeit, so zu urteilen. Es gibt keinen, und man kann dies Sollen auch nicht etwa auf ein Sein zurückführen und es davon ableiten, dass das Urteil aussagen

soll, was ist, denn um zu wissen, was ist, muss man doch schon geurteilt haben. Wissen ist ja bereits der Besitz der Wahrheit, und Wahrheit kommt nur Urteilen zu. Wissen setzt also geurteilt haben oder urteilen voraus, und um urteilen zu können, kommt man immer wieder auf das unmittelbare Gefühl des Sollens als den letzten, ja den einzigen Massstab für die Richtigkeit des Urteils zurück. Ist das ein Zirkel, so ist es einer, aus dem man niemals herauskommen kann, sobald man das Wesen des Urteils als Anerkennung verstanden hat.

Aber es ist kein Zirkel. Die andere Ansicht vielmehr, welche auf die Frage, warum ein Urteil wahr ist, damit antwortet, dass es das aussagt, was wirklich ist, bewegt sich in einem Zirkel, und wenn dies nicht offen zu Tage tritt, so liegt das nur an folgendem. Weil, wie wir gezeigt haben, jeder Bewusstseinsinhalt die Notwendigkeit mit sich führt, ihn als „seiend" zu beurteilen, so entsteht bei nicht genauer Analyse der Vorgänge die Ansicht, es habe einen Sinn zu sagen, dass etwas als seiend vorgestellt werde, und solange man dies glaubt, kann man allerdings das Urteil für ein Abbild des Seienden halten. Dieser Glaube aber ist ein Irrtum. Was heisst es, dass ich etwas als seiend vorstelle? Farben, Töne u. s. w. kann ich vorstellen, und wenn ich sie als seiend beurteilt habe, so kann ich zu ihnen sprachlich auch das Wort „seiend" hinzufügen, aber die vorgestellte seiende Farbe und die vorgestellte Farbe sind absolut identisch. Das Wort „sein" hat also als Vorstellung gar keine Bedeutung, oder es ist als Vorstellung gleich dem Nichts, und erst als Bestandteil eines Urteils, d. h. einer Bejahung oder Verneinung, gewinnt es überhaupt

einen Sinn. Daher ist es auch unmöglich, das Sein eines Dinges von dem Sein seiner Eigenschaften zu trennen, wie der erkenntnistheoretische Realismus dies will. Als „reines", d. h. eigenschaftsloses Sein behält man das reine Nichts. Das „Seiende" oder die „Wirklichkeit" sind lediglich zusammenfassende Namen für das als so oder so seiend Beurteilte. Nicht so liegt die Sache, dass ein Seiendes im Urteile durch eine Eigenschaft bestimmt wird, sondern einen bestimmten Bewusstseinsinhalt erkennen wir im Urteil als seiend an. Das Sein ist, wie man auch sagen kann, nie etwas, über das geurteilt wird, sondern es ist immer nur das, was ausgesagt wird, und es ist daher nichts, wenn es nicht Bestandteil eines Urteils ist.

Jetzt muss klar sein, worauf wir hinauswollen. Der Begriff der Objektivität, von dem wir ausgegangen sind, beruhte auf dem Gegensatz von Bewusstsein und Sein. Man sah es als Aufgabe des Erkennenden an, dass er sich mit seinen Vorstellungen nach dem Sein richte. So allein konnte er die Wirklichkeit erkennen. Diesen Erkenntnisbegriff wollen wir zerstören. Da Erkennen nicht Vorstellen, sondern Bejahen oder Verneinen ist, so hat es keinen Sinn zu sagen, das Erkennen richte sich nach dem Seienden. Das Seiende heisst ja schon das als seiend Erkannte. Um sich beim Urteilen nach dem Seienden richten zu können, müsste man bereits wissen, was ist, also geurteilt haben, und dann brauchte man kein Urteil mehr. Erst muss man urteilen, dann weiss man, was ist, und nicht umgekehrt. Die Urteilsnotwendigkeit allein sagt, was als seiend beurteilt werden soll. Macht man sich dies klar, so kann man in unsern Aus-

führungen über den Zusammenhang von Wirklichkeit, Wahrheit und Wert keinen Zirkel mehr erblicken, und man muss zugleich einsehen, dass damit das Problem der Objektivität auf einen ganz neuen Boden gestellt ist.

Wegen der entscheidenden Wichtigkeit, welche dieser Punkt für unsern Gedankengang hat, wollen wir ihn an noch einem Beispiel erläutern. Ich stelle einen grünen Baum vor und fälle das Urteil: der Baum ist grün. Da meint die von uns bekämpfte Ansicht, das Wesen dieser Erkenntnis bestehe darin, dass ich den Baum grün vorstelle, und dass das Urteil deshalb wahr ist, weil der Baum grün vorgestellt wird. Diese Auffassung stimmt überein mit der Lehre, nach der das Urteil die Zerlegung oder Zusammenfügung der beiden Vorstellungen Baum und grün ist. Ich urteile, dass der Baum grün ist, wenn ich ihn als grün seiend vorstelle. Das Urteil gibt in der Form der „prädikativen Verbindung" denselben Gedanken, den ich durch die Wahrnehmung bereits in der Form der „attributiven Verbindung" erhalten hatte[1]. Der Unterschied zwischen Vorstellung und Urteil wäre demnach ein rein formaler. Im Grunde enthalten beide dasselbe.

Bei einer Einsicht in die wahre Natur des Urteils ist diese Auffassung unhaltbar. Ich stelle niemals einen Baum als grün seiend vor, sondern ich stelle nur einen grünen Baum vor. Als grün seiend beurteile ich den Baum, und dies Urteil entsteht nicht durch Auseinanderlegen oder Zusammensetzen der Vorstellungen, sondern durch Anerkennung der Forderung, die vorgestellte Be-

[1] Vgl. Wundt, Logik I (1880), S. 53ff. und S. 135ff.

ziehung von Baum und grün zu bejahen. Nur auf dem Sollen also und nicht auf dem Sein kann die Wahrheit des Urteils beruhen.

VI.

Das Sollen als Gegenstand.

Was ist nun hiernach der Gegenstand der Erkenntnis, den wir suchen?

Zunächst ergibt sich aus dem Vorangegangenen eine sehr einfache Folgerung. Wenn wir als Gegenstand das bezeichnen wollen, wonach das Erkennen sich richtet, so kann nur das Sollen, das im Urteile anerkannt wird, der Gegenstand der Erkenntnis sein. Erstens ist ein anderer Gegenstand nicht aufzufinden, ferner bedarf das richtig verstandene Erkennen eines andern Gegenstandes nicht, weil für das Anerkennen ein Sollen als Massstab völlig genügt, ja endlich würde ein anderer Massstab als das Sollen für das Erkennen, das Anerkennen ist, gar keine Bedeutung haben können. Trotzdem verhehlen wir uns nicht, dass die Bezeichnung des Sollens als eines „Gegenstandes“ sehr paradox klingt. Aber sie klingt nur paradox, denn wir verstehen ja unter Gegenstand lediglich jenes Etwas, das dem erkennenden Subjekte insofern entgegensteht, als es sich danach zu richten hat, und wir wählen die paradoxe Bezeichnung absichtlich, um den Gegensatz zu der vielfach herrschenden Ansicht, es gäbe eine vom erkennenden Subjekt unabhängige Welt von transzendenten Wirklichkeiten als Gegenständen der Erkenntnis, möglichst deutlich hervortreten zu lassen. Wir wollen damit unserer Ueberzeugung Ausdruck verleihen, dass die bekämpfte Ansicht nur auf der falschen

Deutung des Gefühls der Notwendigkeit beruht, das unsere Urteile haben. Weil die richtige Deutung dieses Gefühls auf das Sollen als den letzten Massstab für die Richtigkeit der Urteile führen muss, so ist damit der Name des Gegenstandes gerade für das die Erkenntnis leitende Sollen gerechtfertigt, und er sollte in einem erkenntnistheoretischen Zusammenhange nur noch für dieses Sollen gebraucht werden, denn dies Sollen muss der Erkenntnis genau das leisten, was die realistischen Ansichten für eine Leistung einer an sich unabhängig vom Subjekt bestehenden Wirklichkeit halten.

Dies im einzelnen nachzuweisen, können wir an dieser Stelle natürlich nicht versuchen. Es kommt uns hier zunächst nur darauf an, festzustellen, was aller Erkenntnis gemeinsam ist, und zusammenfassend können wir dies sagen. Der Gegensatz zwischen dem erkennenden Subjekt und dem Gegenstande, auf den sich die Erkenntnis richtet, ist nicht derjenige zwischen dem vorstellenden Bewusstsein und einer davon unabhängigen Wirklichkeit, sondern es ist der zwischen dem urteilenden, d. h. bejahenden oder verneinenden Subjekt und dem Sollen, welches in den Urteilen anerkannt wird. Wenn ich die Wirklichkeit erkennen will und mir klar gemacht habe, was Wahrheit allein heissen kann, so werde ich die Wirklichkeit nicht durch meine Vorstellungen abbilden wollen. Es hat keinen Sinn, „hinter“ den Vorstellungen noch eine Wirklichkeit anzunehmen. Ein transzendentes Sein würde niemals das leisten können, was der immanente, mit dem Gefühl der Urteilsnotwendigkeit verknüpfte Vorstellungskomplex dem Bedürfnis nach Erkenntnis leistet. Es würde keine notwendigen

Vorstellungsbeziehungen geben, die wir bejahen, wenn wir erkennen. Wer an das Erkennen noch andere Ansprüche stellt, verlangt etwas, das wir Menschen zu leisten schlechterdings nicht im stande sind, und es liegt nicht der geringste Grund vor, dies zu verlangen. Gewiss, das Erkennen verliert seinen Sinn, wenn wir dabei nicht eine von uns unabhängige „Ordnung" entdecken. Aber es kann dies nicht eine Ordnung von transzendenten Wirklichkeiten sein. Wir können nichts anderes entdecken als die richtige Ordnung des Bewusstseinsinhaltes, d. h. die Beziehungen der Vorstellungen aufeinander, welche sein sollen und daher zu bejahen sind. Wir brauchen uns als Erkennende gar nicht darum zu kümmern, ob es noch etwas anderes als notwendige Vorstellungsbeziehungen gibt.

Wir stimmen in einem Punkte also mit der „immanenten Philosophie" oder dem „Positivismus" oder dem „subjektiven Bewusstseinsidealismus" nach wie vor überein. Wir wollen die Aufgabe der Wissenschaft einschränken auf ein „Anordnen" des Bewusstseinsinhaltes. Wir stehen aber dem Positivismus und den mit ihm verwandten erkenntnistheoretischen Ansichten dadurch sehr fern, dass wir wirklich von einem Erkennen durch das Denken und nicht nur von einem blossen Denken der Welt oder gar von einer „bequemen" Anordnung des Bewusstseinsinhaltes reden. Wir können dies, weil für uns das „Denken" der Welt nicht ein blosses Vorstellen, sondern ein Urteilen ist, und weil jedes Urteil sich als ein Anerkennen des durch das Gefühl von Urteilsnotwendigkeit verkündeten Sollens darstellt. Das Sollen ist der Gegenstand der Erkenntnis, und indem wir uns

nach ihm richten, wird das Denken wieder zu einem Erkennen.

Viertes Kapitel.

Die Begründung der Objektivität.

Trotzdem sind wir mit unserem Gedankengange durchaus noch nicht fertig. In gewissem Sinne fehlt uns noch die Hauptsache, ja gerade das bisher gewonnene Ergebnis scheint sehr wenig geeignet, uns dem letzten Ziele, das wir erstreben, näher zu bringen. Zum Begriff des Erkennens gehört ein Gegenstand, der nur dann für das Erkennen eine Bedeutung besitzt und ihm Objektivität verleiht, wenn er ein vom erkennenden Subjekt in jeder Hinsicht unabhängiger Gegenstand ist. Es muss also das Sollen, das wir als Gegenstand der Erkenntnis gefunden haben, ein in jeder Hinsicht vom Subjekt unabhängiges Sollen sein, und zwar unabhängig in dem Sinne, dass dieses Sollen gilt, gleichviel ob irgend ein erkennendes Subjekt etwas davon fühlt oder es anerkennt. Es muss sich, wenn wir das auch vom erkennenden Subjekt Unabhängige transzendent nennen wollen, dabei also um ein transzendentes Sollen als Gegenstand der Erkenntnis handeln, denn ohne diesen transzendenten Charakter wäre das Sollen kein Objektivität verbürgender Gegenstand.

I.

Das transzendente Sollen.

Haben wir zur Annahme dieser Transzendenz auch ein Recht? Damit erst stehen wir vor der wichtigsten

Frage. Bisher haben wir nur festgestellt, was jede Erkenntnis, richtig verstanden, meint und voraussetzt. Lässt sich diese Voraussetzung auch begründen? Das scheint nicht der Fall. Im Gegenteil, durch den Nachweis, dass das Erkennen in der Anerkennung eines Sollens besteht, scheint nur die „Subjektivität" des Erkennens in noch höherem Masse hervorzutreten als früher. Das Billigen und Missbilligen, das mit dem Wollen und Fühlen zusammengebracht wird, ist nicht nur, wie das vorstellende Erkennen, in die Grenzen der Bewusstseinswelt eingeschlossen, sondern in noch ganz anderem Sinne vom Subjekte abhängig. Wir haben gesehen, dass lediglich durch das Gefühl der Urteilsnotwendigkeit sich uns das Sollen kundtut, und wie können Gefühle von Werten Kunde geben, welche eine transzendente Bedeutung haben? Man wird uns vielleicht zugeben, dass: ein Urteil ist wahr, ohne unbeweisbare metaphysische Voraussetzungen, nichts anderes heissen kann als: ein Urteil ist wertvoll, aber niemals wird man einem Gefühle eine mehr als subjektive Bedeutung zuschreiben. Es bleibt noch immer die Frage: warum soll das Sollen anerkannt werden, das als Gegenstand unserem Urteilen gegenübertritt. Davon sagt uns der neue Erkenntnisbegriff, den wir gewonnen haben, noch gar nichts. Es ist nur der alte Begriff des Gegenstandes zerstört, aber mit dem neuen Begriff des Erkenntnisaktes kein wirklich brauchbarer, d. h. „Objektivität" verleihender Erkenntnisgegenstand gewonnen. Kommt nicht vielmehr schliesslich alles darauf hinaus, dass unser Wissen doch nur ein Glauben ist? Ist das durch die Urteilsnotwendigkeit verkündete Sollen als fester, richtunggebender Gegenstand der

Erkenntnis von grösserer logischer Dignität als das Reich der Dinge an sich? Stehen wir nicht genau auf demselben Punkte, auf dem wir standen, als uns die Existenz eines transzendenten Seins problematisch geworden war?

Auf die Beantwortung dieser Frage kommt, sobald es sich um die Begründung der Objektivität handelt, in der Tat alles an. Wir kennen den neuen Erkenntnisbegriff bis jetzt nur nach der einen Seite hin als Anerkennung des Sollens. Wir wissen, dass, wenn es überhaupt einen Gegenstand der Erkenntnis gibt, dieser nur im Sollen und nicht im Sein zu finden ist. Jetzt müssen wir unsern Erkenntnisbegriff auch gewissermassen nach der andern Seite hin betrachten und nach dem Sollen der Anerkennung fragen. Hat diese Anerkennung im Urteile wirklich einen absoluten Wert, der von jeder faktischen Anerkennung unabhängig gilt? Erst wenn wir diese Frage bejahen können, dürfen wir von einem transzendenten Sollen und damit von einem erkenntnistheoretisch brauchbaren Gegenstande der Erkenntnis reden, der dem Erkennen wirklich die gesuchte „Objektivität" verleiht.

Wie aber sollen wir dieses letzte Problem lösen und auch das Sollen der Anerkennung begründen? Wir müssen zu diesem Zwecke wieder zurückkehren zu dem, wovon wir ausgegangen sind: zum erkenntnistheoretischen Zweifel. Alles Bisherige bestand im wesentlichen in einer Analyse der logischen Struktur, insbesondere in einer Analyse des Erkenntnisbegriffes auf Grund einer Einsicht in den logischen Sinn eines jeden Urteils. Die blosse Analyse aber kann die Begründung

der Objektivität nicht leisten, sondern höchstens vorbereiten. Nachdem sie abgeschlossen ist, muss nun wieder der Zweifel heran, „der alte Wanderstab", der aber jetzt nicht nur seine zerstörende, sondern seine aufbauende Kraft zu entfalten hat, und mit dem wir vordringen wollen zu den unbezweifelbaren Grundlagen und Voraussetzungen des Erkennens. Wir müssen also unsere Frage jetzt so stellen: ist es möglich, daran zu zweifeln, dass das Sollen, welches wir im Urteile anerkennen, eine über den Bewusstseinsinhalt hinausgehende, auch vom erkennenden Subjekt unabhängige, also transzendente Bedeutung hat und notwendig anerkannt werden soll? Eine Antwort aber wird sich hierauf nur dadurch geben lassen, dass wir untersuchen, ob die Leugnung dieses Sollens sich durchführen lässt, ohne dass man in Widersprüche kommt und dadurch die Leugnung sich selbst aufhebt. Denn ein anderes Kriterium als dies besitzen wir zur Begründung der Voraussetzungen des Erkennens nicht.

Wir haben gesehen, dass alle Urteile, welche sich auf ein transzendentes Sein zu beziehen schienen, sich so umwandeln liessen, dass sie lediglich Tatsachen des Bewusstseins aussagten, und nur in dieser Gestalt waren sie unbezweifelbar. Statt: die Sonne scheint, kann ich sagen: ich sehe die Sonne. Dann kommt ein transzendentes Sein in dem Urteil überhaupt nicht in Frage, und weil diese Umwandlung mit allen Urteilen vorgenommen werden kann, so vermag die Leugnung des transzendenten Seins niemals zu Widersprüchen zu führen.

Wie aber steht es mit der Leugnung des Wertes der Urteile, die ein Sollen anerkennen? Ist es mög-

lich, auch diese Urteile so umzuwandeln, dass sie nicht mehr die Anerkennung eines vom Subjekt unabhängigen Sollens enthalten? Offenbar nicht, da wir nachgewiesen haben, dass jedes Urteil in der Anerkennung der Urteilsnotwendigkeit besteht, und dass diese Notwendigkeit immer als ein Sollen auftritt, von dem das erkennende Subjekt abhängig ist. Man mag die Urteile umwandeln, wie man will, und alle Beziehungen auf eine transzendente Wirklichkeit daraus entfernen, so wird man doch stets ihren Wahrheitswert als einen zeitlos gültigen und daher von jedem erkennenden Subjekt völlig unabhängigen, transzendenten Wert anerkennen müssen. Das transzendente Sollen also wird, solange ich überhaupt urteile, unbedingt anerkannt, und daher ist es auch schlechthin unbezweifelbar. Wer es bezweifeln wollte, hat sich nicht klar gemacht, was zweifeln heisst. Zweifeln ist Fragen. Fragen aber heisst: ist dies Urteil wahr, oder ist das entgegengesetzte Urteil wahr? Muss ich ja oder muss ich nein sagen? Gleichviel, ob ja oder nein, immer setzt schon die Frage voraus: nur eines von beiden kann, aber eines muss auch wahr sein, d. h. eines der beiden möglichen Urteile soll sein, und das andere soll nicht sein, gleichviel ob irgend ein erkennendes Subjekt das Sollen fühlt oder anerkennt. Ohne diese Voraussetzung verliert die Frage und damit der Zweifel seinen Sinn. Man kann immer nur zweifeln, ob so oder so geurteilt werden, aber niemals, ob überhaupt geurteilt werden soll. An einem jeder Willkür entzogenen, auch vom rein erkennenden Subjekt absolut unabhängigen und insofern transzendenten Sollen überhaupt zu zweifeln, führt also zum logischen Widerspruch.

Die Leugnung dieses Sollens hebt sich selbst auf, denn jede Leugnung ist ein Urteil und erkennt, sobald es den Anspruch auf Wahrheit macht, implizite das transzendente Sollen an.

Damit haben wir das allgemeine Prinzip gewonnen, und von hier können wir weitergehen. Wir brauchen nämlich nicht bei einem ganz allgemeinen und rein formalen transzendenten Sollen stehen zu bleiben, sondern wir können noch etwas mehr behaupten. Es gibt eine grosse Menge von Urteilen, die sich auch in Bezug auf ihren bestimmten Inhalt nicht bezweifeln lassen, nämlich die, welche nichts anderes als Tatsachen des Bewusstseins konstatieren, und dieser Punkt ist von entscheidender Wichtigkeit. Mit Absicht haben wir die Beispiele, an denen wir das Wesen des Urteilens und des Erkennens erläuterten, so gewählt, dass es sich dabei nur um rein tatsächliche Urteile handelte, um Urteile also, in denen der Imperativ auch für den, der etwas über die Wirklichkeit aussagt, ganz unbezweifelbar ist. Da konnten wir feststellen: wenn ich Töne höre, so bin ich genötigt, zu urteilen, dass ich Töne höre, und an dieser Feststellung wird alles klar. An diesem einfachen Urteil nämlich scheitert jeder Positivismus, der die „Tatsache“ und ihre Konstatierung für das einzige und letzte ansieht, was den Philosophen kümmert. Er übersieht, dass in jeder „Tatsache“ noch ein Problem steckt.

Die Tatsache hat im logischen Zusammenhang nur als konstatierte Tatsache eine Bedeutung. Jede Konstatierung aber ist ein Urteil, jedes Urteil erkennt ein Sollen an, die Urteile, die Tatsachen konstatieren, erkennen also die transzendente Bedeutung der Urteils-

notwendigkeit an, und weil die rein tatsächlichen Urteile unbezweifelbar sind, so ist auch die transzendente Urteilsnotwendigkeit des Tatsächlichen vor jedem Zweifel geschützt. Kurz, insofern die Forderung, als seiend beurteilt zu werden, allen Bewusstseinsinhalten oder Tatsachen notwendig anhaftet, kann die blosse Tatsache der Erkenntnistheorie nie als das letzte gelten, bei dem sie sich beruhigt, sondern es weisen alle Bewusstseinsinhalte, d. h. alle „Tatsachen" über sich hinaus ins Transzendente.

Aber auch nur insofern. Es soll hiermit durchaus nicht die Ansicht der „Realisten" bestätigt werden, nach der ich als erkennendes Subjekt beim Vorstellen mich so bestimmt fühle, dass ich an der Existenz einer mich bestimmenden transzendenten Wirklichkeit nicht zweifeln könne, und sich mir die Notwendigkeit kundtue, über meine Vorstellungen hinaus eine Realität anzunehmen, deren blosse Erscheinung sie sind. Meine Vorstellungen enthalten nichts von transzendenter Notwendigkeit, sie gehen völlig darin auf, Bewusstseinsinhalt zu sein. Notwendigkeit, die über meinen Bewusstseinsinhalt hinausweist, also transzendente Notwendigkeit, haben nur die Urteile, und in ihnen ist keine Notwendigkeit des transzendenten Seins, sondern nur die des transzendenten Sollens, des Wertes, der anerkannt wird, sobald wir urteilen.

Hieraus ergibt sich nun wohl deutlich, dass wir einem Gegenstande der Erkenntnis, der ein durch Urteilsnotwendigkeit verkündetes transzendentes Sollen ist, prinzipiell anders gegenüberstehen als einem transzendenten Sein, dem unsere Vorstellungen zu entsprechen haben. Das transzendente Sein ist problematisch, weil

jedes Urteil nur in der Form unbezweifelbar ist, in der es über dieses Sein gar nichts mehr aussagt. Das transzendente Sollen dagegen ist deshalb vor jedem Zweifel geschützt, weil auch die schlechthin unbezweifelbaren Urteile es implizite anerkennen. Dies kann niemand bestreiten, der zugibt, dass Wahrheit nur in Urteilen enthalten sein kann, und dass der logische Sinn des Urteilens nicht bloss Vorstellen, sondern Bejahen oder Verneinen, d. h. Anerkennung eines Sollens ist. Das transzendente Sollen ist vom Begriff der Wahrheit unabtrennbar.

Wir sind hiermit zugleich auf dem voraussetzungslosesten Standpunkt angekommen, den man sich überhaupt zu denken vermag. Wir haben nur dasjenige ausdrücklich entwickelt, was Voraussetzung auch der absolut unbezweifelbaren Urteile ist und daher selbst nicht gut bezweifelt werden kann.

II.

Der Relativismus.

Eine Voraussetzung haben wir allerdings noch immer gemacht, und wir müssen daher noch einem Einwand begegnen. Wir haben ohne Beweis angenommen, dass es Wahrheit, d. h. bedingungslos gültige Urteile gibt, und dass wir uns in den unbezweifelbaren Urteilen im Besitze von Wahrheit befinden. Sind wir dadurch nicht unserem Prinzipe untreu geworden, nach dem die Erkenntnistheorie nichts unbewiesen hinnehmen darf? Müssen wir nicht vor allem fragen: gibt es überhaupt Wahrheit im Sinne eines absoluten Wertes? Diese Frage gilt vielen in der Tat für unbeantwortet. Ja, sie

ist sogar verneint, d. h. die Annahme von bedingungslos gültigen Urteilen ist für unberechtigt erklärt worden. Der Relativismus soll das letzte Resultat der Erkenntnistheorie sein, und danach wäre dann das im Urteil anerkannte Sollen doch nicht transzendent, sondern abhängig vom erkennenden Subjekt.

Jede Wahrheit ist relativ. Man hat das schon oft für „wahr" gehalten, und heute ist diese Ansicht wieder einmal sehr modern. Hat sie recht, so ist damit unsere ganze Argumentation in der Tat über den Haufen geworfen. Wir haben dann nur nachgewiesen, dass bei einigen Urteilen das Gefühl von Urteilsnotwendigkeit zu stark ist, um einen Zweifel dagegen aufkommen zu lassen. Das wäre nichts anderes als die Konstatierung einer Tatsache des Bewusstseins, und wir dürften nicht behaupten, dass dieses rein tatsächliche Gefühl ein transzendentes Sollen verbürgt. Wenn aber auch die Urteilsnotwendigkeit nicht über den Bewusstseinsinhalt hinaus reicht, dann müssen wir auf den Nachweis für einen vom erkennenden Subjekt unabhängigen Gegenstand der Erkenntnis allerdings verzichten, denn ein solcher Nachweis scheint dann schon deswegen unmöglich, weil ohne die Voraussetzung, dass es wahre Urteile gibt, ein Beweis überhaupt nicht mehr geführt werden kann. Scheitert hier also nicht die „voraussetzungslose" Erkenntnistheorie?

Die Behauptung, dass alle Wahrheit relativ, also abhängig vom erkennenden Subjekt ist, kann nur heissen, dass es nicht absolut notwendig ist, auf eine Frage immer nur entweder mit nein oder mit ja zu antworten, sondern dass auch beides möglich ist. Dies aber heisst in unserer

Sprache, dass das Gefühl der Urteilsnotwendigkeit keine andersartige Bedeutung hat als die übrigen individuellen Gefühle des Menschen. Die Beschäftigung mit relativ wahren Urteilen wäre also von andern menschlichen Belustigungen prinzipiell nicht zu unterscheiden. Der eine liebt die für ihn mit Urteilsnotwendigkeit verbundenen Urteile, der andere trinkt die Weine, die seiner Zunge behagen. Welche Urteile man für wahr hält, ist Geschmacksache, und — de gustibus non est disputandum. Es gibt nur relative Wahrheit, heisst also, es gibt keinen Unterschied zwischen törichtem Aberglauben und wissenschaftlicher Forschung. Ja, wir müssen noch mehr sagen. Das Wort Wahrheit verliert überhaupt völlig seinen Sinn, den es nur hat, wenn die eine Wahrheit in Gegensatz gestellt wird zu den vielen individuellen Meinungen. Man sollte daher das Wort, das nur zu Irrtümern verleiten kann, vermeiden, und statt: es gibt nur relative Wahrheit, lieber sagen: es gibt überhaupt keine Wahrheit mehr.

Die meisten Relativisten werden sich freilich gegen diese Konsequenz auf das entschiedenste sträuben, aber es dürfte ihnen schwer sein, Gründe dagegen vorzubringen, so sehr sie sich auch bemühen, irgend einen Begriff von Wahrheit aufrecht zu erhalten. Oder sollen wir uns vielleicht mit Behauptungen zufrieden geben wie: Wahrheit sei, was den meisten der unter denselben Bedingungen aufgewachsenen Menschen als wahr scheine, Wahrheit sei die Ansicht der „Gattung", und der Irrtum befinde sich bei jenen boshaften Individuen, die gegen die Allgemeinheit zu opponieren wagen, Wahrheit sei das, was allen nützlich sei, und die Nützlichkeit des Er-

kennens erzeuge daher die Gegenstände des Erkennens?[1] Das käme doch immer darauf heraus, dass die Wahrheit nichts anderes als die Ansicht der Majorität sei, denn einen andern als rein quantitativen Massstab zur Unterscheidung von wahr und falsch kann man unter dieser Voraussetzung, wenn man überhaupt nach einem Massstabe sucht, niemals finden. Die Wahrheit ist also bei den meisten? Wenn das doch wahr wäre! Es könnte zwar leider auch nur „relativ" wahr sein, aber, wenn wir davon absehen, so hätte das eine sehr erfreuliche Konsequenz. Der Forscher brauchte dann, um die Lösung eines wissenschaftlichen Problems zu finden, nicht mehr einsam die Gründe für und wider zu erwägen, in der Zuversicht, dadurch über die Vorurteile der Menge hinauszukommen, sondern er hätte einfach abstimmen zu lassen.

Es ist schwer, die Ausflüchte eines solchen inkonsequenten Relativismus, der noch irgend einen Wahrheitsbegriff zu retten sucht, ernsthaft zu behandeln. Der konsequente Relativist muss jedem Streben nach Wahrheit um der Wahrheit willen seinen Sinn absprechen. Er kann die Wissenschaft nur als Mittel zur Vermehrung der Lustgefühle in der Welt, oder als Mittel zu irgend einem andern Zwecke anerkennen, und er hat dies

[1] Vgl. Simmel, Ueber eine Beziehung der Selektionslehre zur Erkenntnistheorie (Archiv für system. Philosophie, I, 1895, S. 45). Die unentfliehbare Konsequenz dieser Behauptung besteht darin, dass die Wahrheit des Urteils, das meine Existenz aussagt, darauf beruht, dass dieses Urteil mir nützlich ist, oder dass das mir Nützliche begrifflich meinem Dasein und allem Dasein überhaupt vorangeht.

auch, allerdings nur selten, getan[1]. Man hört zwar nicht auf seine Worte, die Wissenschaft arbeitet unbekümmert weiter, aber was hilft das der Erkenntnistheorie? Der Relativismus ist dadurch nicht widerlegt. Es scheint, als kämen wir hier mit dem Zweifel ins Bodenlose und müssten schliesslich doch zum Glauben unsere Zuflucht nehmen.

Doch die Sache ist nicht ganz so schlimm, wie sie aussieht. Eine Inkonsequenz haftet nämlich auch dem konsequentesten Relativismus an, und auf sie muss immer wieder von neuem hingewiesen werden, solange es noch Vertreter des erkenntnistheoretischen Relativismus gibt. Wer für den Relativismus die Geltung eines wissenschaftlichen Standpunktes in Anspruch nimmt, d. h. wer die Behauptung: „es gibt keine Wahrheit" nicht nur als einen bedeutungslosen, gelegentlichen Einfall in die blaue Luft redet, sondern als eine Ueberzeugung und als ein Urteil ausspricht, für das er Gründe hat, was will der eigentlich? Warum hält er seine eigene Theorie für mehr als einen Scherz, dessen Bedeutung darin aufgeht, ihm Spass zu machen? Wer sagt: es gibt kein wahres Urteil, erhebt damit entweder den Anspruch, ein wahres Urteil zu fällen, und widerspricht sich selbst, oder er muss einräumen, dass das Gegenteil von jedem mit demselben Recht behauptet werden kann, dem das Gegenteil wahr scheint, oder, wie er sagen muss, Freude bereitet, denn einen andern Massstab kann er ja nicht anerkennen.

---

[1] Vgl. Voltz, Die Ethik als Wissenschaft (1886). Diese Schrift vertritt den Relativismus mit einer ungewöhnlichen und anerkennenswerten Konsequenz und kann daher als ein wertvoller Beitrag zur — Widerlegung des Relativismus gelten.

Wenn die Relativisten sich also einmal die Mühe nehmen wollten, ihre Theorien wirklich zu Ende zu denken, so würden sie sich sehr bald davon überzeugen, dass sie ihren eigenen Ansichten keinen grösseren Wert zuerkennen dürfen als jeder beliebigen andern Ansicht, die ihnen als der grösste Unsinn erscheint. Ein Relativist, der seine eigene Meinung für wahr hält, weiss nicht, was er tut. Man kann wohl einen Satz bilden, in dem die Worte: „es gibt keine Wahrheit" nebeneinander gestellt sind, man kann diesen Satz aussprechen und auch niederschreiben, aber man kann diesen Satz nicht für wahr halten, wenn man ihn versteht. Wer irgend etwas behauptet, setzt damit voraus, dass es Wahrheit gibt.

Er setzt auch voraus, dass wir uns im Besitz irgend welcher Wahrheit befinden, und dass wir nicht nur glauben, sondern wissen. Denn wenn das Wort „wissen" überhaupt einen Sinn haben soll, so wird man dort von einem Wissen reden müssen, wo die dem für wahr gehaltenen Urteile entgegengesetzte Behauptung zu einem Widerspruch, d. h. zur Bejahung und Verneinung desselben Gedankens in einem und demselben Satze führt. Das aber ist bei dem Urteil: „es gibt Wahrheit" der Fall. Seine Negation ist ein Widerspruch, eine contradictio in adjecto. Die Worte: „es gibt" behaupten etwas als wahr. Die hinzugefügten Worte: „keine Wahrheit" heben den Begriff der Wahrheit und damit die in den ersten Worten ausgesprochene Behauptung wieder auf. Wir werden also sagen können, dass es sich um ein Wissen handelt, wenn wir ein absolut wertvolles, letztes Ziel annehmen, dem alles Erkennen zustrebt: die Ge-

samtheit der Urteile, die gefällt werden sollen, die gelten, auch ohne dass irgend ein Individuum von ihnen weiss. Aus welchen Urteilen dies Ziel besteht, ist in diesem Zusammenhange gleichgültig. Sollte sich als letztes Resultat schliesslich die Einsicht ergeben, „dass wir nichts wissen können", so würde doch auch dies immer noch ein Urteil und ein Wissen sein. Wer sagt: ich weiss, dass wir nichts wissen, und für diese Behauptung Gründe hat, der urteilt und erkennt also den Wahrheitswert an. Dieser Anerkennung sich zu entziehen, ist auch dem absoluten Skeptiker unmöglich. Alles andere menschliche Wissen mag unsicher und schwankend sein, ja vielleicht ist noch kein Mensch im Besitz wahrer Urteile. Das alles ist denkbar. Nur ein Urteil kann nicht falsch sein, das Urteil, dass ein Wahrheitswert absolut gilt. Es ist das gewisseste Urteil, das wir uns denken können, weil es die Bedingung jedes Urteils ist.

Was dem Relativismus trotz seines offenbaren Widersinnes einen gewissen Schein von Berechtigung verleiht, ist die Ueberlegung, dass in jedem Individuum die Urteile mit kausaler Notwendigkeit entstehen, die wahren so gut wie die falschen, und dass es daher schwierig scheint, zwischen zwei kausal gleich notwendigen Denkakten einen prinzipiellen Unterschied mit Rücksicht auf ihre logische Notwendigkeit zu machen. Wir wollen durchaus nicht leugnen, dass hier ein Problem vorliegt. Aber, wie es sich mit diesem Problem auch verhalten möge, der Relativismus wäre jedenfalls die unglücklichste von allen dafür denkbaren Lösungen. Es wäre dabei übersehen, dass die absolute Gültigkeit des Kausa-

litätsprinzipes schon vorausgesetzt sein muss, damit das Problem überhaupt entstehen kann. Wenn man also auf Grund dieser Voraussetzung zum Relativismus kommt, so stellt man die Gründe für die Problemstellung durch die Lösung selbst in Frage, sägt also den Ast ab, auf dem man sitzt.

Doch wir kümmern uns hier um die Geltung des Kausalitätsprinzipes so wenig wie um die irgend einer andern speziellen Voraussetzung der Erkenntnis. Wir ziehen nur die Wahrheit der einfachen Konstatierung von Tatsachen in Untersuchung und fragen, ob es einen Sinn hat zu sagen, dass ein Urteil, welches eine Tatsache konstatiert, nur relativ wahr sei. Wir meinen, niemand wird sich weigern, zuzugeben, dass es hier absolut und uneingeschränkt notwendig ist, so und nicht anders zu urteilen. Schon mit der Anerkennung dieser Notwendigkeit aber ist der Relativismus, soweit er für uns in Betracht kommt, aufgegeben und die transzendente Geltung des Sollens eingeräumt.

Trotzdem scheint noch ein Ausweg für den offen zu stehen, der sich der Anerkennung des transzendenten Wahrheitswertes entziehen möchte. Er braucht überhaupt nicht zu urteilen, dann erkennt er auch kein transzendentes Sollen an. Das ist in der Tat richtig. Wer niemals etwas behauptet, also Wahrheit nicht will, für den ist die Geltung des transzendenten Sollens nicht zu begründen. Wir müssen zugeben, dass insofern die Erkenntnistheorie nicht voraussetzungslos verfährt: ein Wissen-Wollen setzt sie voraus.

Aber ändert dies etwas an der Geltung des transzendenten Sollens? Dass ein Wille zur Wahrheit vor-

ausgesetzt werden muss, das ist bei der „praktischen" Natur des Urteils vollkommen selbstverständlich. Das Bejahen oder Verneinen ist ohne einen Willen zur Wahrheit nicht denkbar. Die Urteilsnotwendigkeit ist, wie wir wissen, kein kausaler naturnotwendiger Zwang, sondern tritt als ein Imperativ auf, und wir gehorchen dem Imperativ natürlich nur, wenn wir Wahrheit wollen. Ganz unmöglich aber ist es, aus diesem „Primat des Willens" skeptische oder relativistische Konsequenzen zu ziehen. Denn auch der Zweifel setzt schon den Willen zur Wahrheit voraus und kann sich daher nicht gut gegen seine eigene Grundlage richten.

Wer also nicht urteilen will, ist zwar nicht zu widerlegen, aber er wird nicht meinen dürfen, dass er sich vorsichtiger und kritischer als der Urteilende verhalte, denn dies wäre ein Urteil. Er wird einen Grund für sein Verhalten nicht haben können, denn jeder Grund kann sich nur auf ein Urteil stützen. Er wird überhaupt nicht meinen, dass er irgend einen Standpunkt einnehme, denn auch dies ist nur auf Grund eines Urteils möglich. Er steht überhaupt ganz ausserhalb der Wissenschaft. Jeder wissenschaftliche Mensch urteilt, und wer urteilt, will Wahrheit. Dem gegenüber, der nicht urteilen will, stellen wir den Satz, dass ein Wahrheitswert transzendent gilt, einfach auf. Wir brauchen ihn als Gegner nicht zu fürchten, sobald er widerspricht, hat er zugegeben, was er bestreiten möchte.

Die Frage, ob es überhaupt Wahrheit gibt, ist nicht einmal als vorläufiger Standpunkt zum Beginn der Erkenntnistheorie möglich. Wenn man sich einmal auf diesen Standpunkt stellen könnte, so würde ein Weg

von ihm zurück zu irgend einer Untersuchung völlig versperrt sein. Man kann immer nur die Grenze feststellen, wo die absolut gewissen Urteile aufhören und die bezweifelbaren beginnen. Der Relativismus aber gar als endgültiges „System“ ist eines der wunderlichsten Gebilde, das die Geschichte der Philosophie kennt. Er ist psychologisch zu begreifen nur als das Produkt einer Zeit, die dem Wahrheitsproblem nicht ins Auge zu sehen wagt, weil sie instinktiv fühlt, dass jeder ernsthafte Lösungsversuch den Rahmen ihrer Modemeinungen sprengen muss, und die daher dies Problem einfach als nicht vorhanden erklären möchte. Der Solipsismus ist im Vergleich zum Relativismus eine äusserst verständige Anschauung, denn der Solipsist kann doch wenigstens seine Theorie für wahr halten. Der Relativist nicht, und daher hat es einen wirklichen Relativisten auch nie gegeben. Es setzt jeder, der es unternimmt, eine Frage zu entscheiden, voraus, dass die Antwort nur ja oder nein sein kann, dass, wenn die Frage überhaupt eine Frage ist, eines von beiden notwendig gilt.

Wir haben also unser Problem insofern gelöst, als wir zeigen können: das theoretische Subjekt befindet sich in Abhängigkeit von der Urteilsnotwendigkeit. Ein transzendentes Sollen als Gegenstand der Erkenntnis ist, auf welchem erkenntnistheoretischen Standpunkt man auch stehen mag, deshalb unbezweifelbar, weil es die Bedingung jedes Urteils, ja sogar jedes Zweifels und damit auch die Bedingung jedes „Standpunktes“ mit Einschluss des Skeptizismus ist.

III.

Das urteilende Bewusstsein überhaupt.

Doch, wir sind auch jetzt noch nicht fertig. Wir haben zwar festgestellt, dass wir als theoretische Menschen gebunden sind an eine Welt von Werten, die unsern Urteilen einen festen Massstab gibt, und dass wir daher mit Recht uns die Aufgabe stellen dürfen, durch das Erkennen eine Ordnung zu entdecken, von der wir ebenso abhängig sind, wie der Wille des handelnden Menschen von der ihn umgebenden Aussenwelt. Aber gerade dieser Vergleich wird einen Einwand hervorrufen. Sahen wir doch, dass der Widerstand, auf den unsere willkürliche Bewegung stösst, uns deshalb keine von uns in jeder Hinsicht unabhängige Welt verbürgt, weil vom rein theoretischen Standpunkt aus der Vorgang von Impuls und Hemmung durchaus innerhalb der Bewusstseinswelt liegt und daher nur die Abhängigkeit des Ich-Objekts von den andern immanenten Objekten darzutun vermag. Und wiesen wir nicht alle Beweise für die Annahme einer transzendenten Wirklichkeit damit zurück, dass in ihnen das individuelle Ich mit dem erkenntnistheoretischen Subjekt, dem Bewusstsein überhaupt, verwechselt sei?

Nun haben wir zwar bei der Untersuchung über die Urteilsnotwendigkeit nur vom theoretischen Subjekt gehandelt, aber wir haben es ausdrücklich dahingestellt gelassen, ob dies Subjekt ein individuelles Ich ist. Nur für das individuelle urteilende Subjekt ist also die Welt von Wahrheitswerten als eine von ihm unabhängige Welt erwiesen, und dabei können wir nicht stehen bleiben.

Wir müssen auch das Verhältnis des erkenntnistheoretischen Subjekts zum Gegenstande der Erkenntnis klarstellen, und wenn wir nun von diesem unpersönlichen Bewusstsein ausgehen, so scheint der ganze Vorgang der Erkenntnis, den wir als ein durch Urteilsnotwendigkeit bestimmtes Bejahen und Verneinen beschrieben haben, ebenfalls zum Bewusstseinsinhalt zu werden, so gut wie der Vorgang von Willensimpuls und Hemmung. Auch hier hätte es sich dann lediglich um das Abhängigkeitsverhältnis zweier Objekte voneinander gehandelt. Die Urteilsnotwendigkeit vermag also zwar die Individuen zu binden, aber wir haben darum doch noch immer nicht das Recht, das durch sie verkündete und von den Individuen anerkannte Sollen als ein im erkenntnistheoretischen Sinne transzendentes Sollen zu bezeichnen. Ein vom Bewusstsein überhaupt unabhängiger Gegenstand der Erkenntnis bleibt vielmehr nach wie vor problematisch, denn auch das die Individuen bindende Sollen löst sich restlos in einen Bewusstseinsinhalt auf.

In der Tat, solange man das unpersönliche Bewusstsein, wie auch wir dies anfangs tun mussten, als ein rein vorstellendes Bewusstsein betrachtet, an dem der Bewusstseinsinhalt vorüberzieht wie eine Wandeldekoration, ist diese Konsequenz unwiderleglich, aber dürfen wir nach unserer Einsicht in das Wesen der Erkenntnis bei diesem rein vorstellenden erkenntnistheoretischen Subjekt stehen bleiben? Wir wissen, dass das Bewusstsein überhaupt nicht eine metaphysische Realität ist, sondern nur als ein Grenzbegriff entsteht, wenn das erkennende Subjekt alles Individuelle als Objekt ansieht. Wir konnten daher den Begriff des er-

kenntnistheoretischen Subjekts als den eines vorstellenden Bewusstseins überhaupt nur unter der Voraussetzung bilden, dass das Individuum als erkennendes Subjekt ein gleichgültiger, nur vorstellender Zuschauer sei. Da wir aber diese Voraussetzung als unhaltbar erkannt haben, so werden wir jetzt, wo wir nach dem Verhältnis des Gegenstandes der Erkenntnis nicht nur zum individuellen, sondern auch zum unpersönlichen Bewusstsein überhaupt fragen, diesen Begriff vorher noch genauer bestimmen müssen. Wir stossen erst damit auf das letzte, entscheidende und zugleich auf das schwierigste Problem unserer Untersuchung.

Das Bewusstsein überhaupt ist das Subjekt, das bleibt, wenn wir das individuelle theoretische Ich ganz als Objekt denken. Dies theoretische Subjekt ist aber, wie wir wissen, jedenfalls solange es individuell ist, ein urteilendes Subjekt. Muss es, wenn wir alles Individuelle daraus entfernen und zum Objekt rechnen, deshalb aufhören, urteilendes Subjekt zu sein, oder ist nicht vielmehr auch das erkenntnistheoretische Subjekt, die logische Voraussetzung alles Seins, notwendig als ein urteilendes Subjekt zu denken?

Der Grund, der es schwer macht, diese Frage einwandsfrei zu beantworten, liegt wieder vor allem in der Sprache. Das, was bei der Zerlegung des Ich in Subjekt und Objekt stets Subjekt bleibt, ist nach der gewöhnlichen Meinung und in der sprachlichen Formulierung immer ein Ich, denn *ich* bin es ja, der *sich* als Objekt betrachtet. Fragen wir nun aber, was ich bin, wenn ich mich als Objekt betrachte, so klingt schon diese Frage sonderbar, weil in ihr das Wort Ich in zwei

verschiedenen Bedeutungen, als Subjekt und als Objekt, gebraucht ist. Wenn wir dagegen, um dies zu vermeiden, für das Subjekt im Ich nicht das Wort Ich gebrauchen und sagen: was bleibt als Subjekt, als Bewusstsein überhaupt übrig, wenn das individuelle Ich als Objekt angesehen wird, so erscheint in dieser Frage das Bewusstsein als eine von mir ganz verschiedene, rätselhafte Wesenheit, während es doch das Unmittelbarste und Nächste ist, was wir kennen.

Wir sehen, es ist schon schwer, für die Fragestellung einen passenden Ausdruck zu finden. Wir scheuen uns, einen Terminus wie „reines Ich" zu verwenden, weil er zu sehr historisch belastet ist, um nicht Gedanken mit sich zu führen, die wir von unserer Untersuchung sorgfältig fernhalten müssen[1]. Es bleibt also wieder nur übrig, sprachlich etwas willkürlich zu verfahren. Um vor allem daran festzuhalten, dass das unpersönliche Bewusstsein kein metaphysisches Ding, sondern nichts anderes ist als ein Begriff, und zwar ein Grenzbegriff, nämlich gewissermassen der niemals wirklich erreichbare Standpunkt, den wir einnehmen würden, wenn es uns gelänge, uns vollständig zu „objektivieren", so ziehen wir es vor, auch von diesem Standpunkt aus noch von „ich" oder „wir" zu sprechen, obwohl wir jetzt nicht mehr das Individuum, sondern lediglich das bezeichnen wollen,

[1] Als dies geschrieben wurde, war das Verständnis für Fichtes Bedeutung noch geringer als heute. Ganz allmählich bricht sich die Einsicht Bahn, wieviel von diesem grossen Denker gerade für die Transzendentalphilosophie zu lernen ist. Ueber den Begriff des Ich vgl. vor allem die eingehende und überzeugende Darstellung von E. Lask, Fichtes Idealismus und die Geschichte (1902), S. 95 ff.

was von keinem Standpunkte aus Objekt werden kann und daher notwendig als Begriff des überindividuellen erkennenden Subjekts überhaupt zu bestimmen ist.

Denken „wir“ uns also auf den Standpunkt des unpersönlichen Bewusstseins gestellt. Betrachten „wir“ von hier aus auch unser urteilendes Ich als ein individuelles Objekt, wird dann an den Resultaten, die wir ohne Rücksicht auf das unpersönliche Bewusstsein für das Individuum festgestellt haben, irgend etwas geändert?

Zunächst können wir fragen: Hören „wir“ auf diesem Standpunkte auf, zu urteilen? Gewiss nicht. Wir meinen ja, gerade nur von diesem Standpunkt die richtige Einsicht in die Natur der Urteilsnotwendigkeit zu gewinnen, nur von hier aus die Täuschungen und Einbildungen des Individuums gründlich zu durchschauen. Wenn wir aber urteilen, so haben wir auch auf diesem Standpunkte für unser Bejahen und Verneinen Urteilsnotwendigkeit, und die Anerkennung dieser Urteilsnotwendigkeit kann nun nicht mehr als ein individueller psychischer Vorgang angesehen werden. Von welchem Standpunkt aus sollte dies möglich sein? Wir denken uns ja bereits auf den letzten Standpunkt gestellt. Auch wenn wir also aus dem Subjekt das individuelle Ich gänzlich entfernen und zum Objekte machen, so bleibt als Bewusstsein überhaupt immer noch ein urteilendes Subjekt übrig. Darüber vermögen wir niemals hinauszukommen. Nicht nur das vorstellende Bewusstsein überhaupt, sondern auch das urteilende Subjekt kann nie Objekt werden, ohne selbst wieder ein urteilendes Subjekt vorauszusetzen, dessen Objekt es ist. Hieraus folgt, dass wir an den verschiedenen Subjektbegriffen,

die wir früher aufgestellt haben, eine letzte Korrektur vornehmen müssen. Das rein vorstellende Bewusstsein überhaupt ist zwar auch ein Begriff, den wir bilden können, aber er darf noch nicht als der Begriff des erkenntnistheoretischen Subjekts gelten. Er setzt selbst schon ein urteilendes Subjekt voraus, von dem er gebildet wird, und daher ist nicht ein vorstellendes, sondern ein urteilendes Bewusstsein überhaupt das Endglied in der Reihe der Subjekte, oder der richtig gebildete Begriff des erkenntnistheoretischen Subjekts.

Zu demselben Ergebnis kommen wir auch durch folgenden Gedankengang. Wir konnten den Begriff eines immanenten Objektes nicht bilden ohne den dazu gehörigen Begriff des Bewusstseins oder des Subjekts, und umgekehrt fordert der Begriff des Subjekts den Begriff des immanenten Objekts oder des Bewusstseinsinhaltes. Auch der Begriff des Bewusstseins überhaupt zieht also notwendig den Begriff eines Bewusstseinsinhaltes überhaupt nach sich. Von jedem Bewusstseinsinhalt aber müssen wir sagen, dass er ist, und weil das Wort „sein“ gar nichts bedeutet, wenn es nicht Bestandteil eines Urteils ist, oder weil „Sein“ so viel heisst, wie „bejahtes Sein“, so können wir sagen, dass der Begriff des Bewusstseinsinhaltes gleichgesetzt werden muss dem Begriff des als seiend beurteilten oder bejahten Bewusstseinsinhaltes. Daraus aber ergibt sich, dass auch der Bewusstseinsinhalt überhaupt nur zu denken ist als der von einem urteilenden Bewusstsein überhaupt bejahte Inhalt, und so sehen wir von neuem, dass es nicht möglich ist, das erkenntnistheoretische Subjekt, in dem wir die logische Voraussetzung alles Seins finden, als ein

bloss vorstellendes Subjekt aufzufassen, sondern dass wir es notwendig als ein urteilendes Subjekt denken, oder den Begriff des Urteils zu den logischen Voraussetzungen des Seins überhaupt rechnen müssen. Gerade weil das erkenntnistheoretische Bewusstsein nichts anderes als das allen immanenten Objekten Gemeinsame oder ihre Form bedeutet, haben wir unter dem immanenten Sein das als seiend bejahte Sein zu verstehen und den Begriff der Bejahung in den Begriff des erkenntnistheoretischen Subjektes aufzunehmen, obwohl von diesem Begriff alle empirischen Bestimmungen fernzuhalten sind.

Freilich klingt der Begriff eines Urteils, das nicht einen psychischen Akt bedeutet, wieder sehr paradox, aber auch hier liegt die Paradoxie nur in der sprachlichen Formulierung. Wir sind aus den früher angegebenen Gründen gezwungen, psychologische Termini für erkenntnistheoretische Begriffe zu verwenden, ja wir können den erkenntnistheoretischen Begriff nur durch den Hinweis auf wirkliche psychische Akte verständlich machen. In der empirischen Wirklichkeit des Urteilens ist dann aber der logische Sinn der Bejahung von ihrem psychischen Sein begrifflich loszulösen, und nur der logische Sinn, nicht auch das psychische Sein in den Begriff des urteilenden Bewusstseins überhaupt aufzunehmen.

Doch auch jetzt bleibt noch eine Frage: wie steht es bei dieser Uebertragung der an dem individuellen Subjekt gefundenen Ergebnisse auf das erkenntnistheoretische Subjekt mit der Transzendenz des Sollens? Weist die Urteilsnotwendigkeit auch über das urteilende Bewusstsein überhaupt hinaus? Man wird vielleicht

meinen, dass der Begriff des urteilenden Bewusstseins überhaupt zwar rechtmässig gebildet, aber eine völlig leere Abstraktion sei, von der man nicht sagen könne, dass sie ein Sollen als transzendent bejahe und somit ein transzendentes Sollen als Gegenstand der Bejahung einschliesse und voraussetze. Jedes Urteil nämlich, in dem eine Bejahung des Sollens vorliegt, müsse sich auf einen bestimmten Inhalt beziehen und mache dadurch das urteilende Subjekt zu einem individuellen. Es gelte also im Grunde alles über das transzendente Sollen Gesagte doch nur für ein individuelles Subjekt, und auch der Begriff des urteilenden Bewusstseins überhaupt führe nicht weiter.

Dagegen ist folgendes zu erwidern. Dass der Begriff des urteilenden Bewusstseins überhaupt eine Abstraktion ist, bestreiten wir nicht. Im Gegenteil, wir müssen mit allem Nachdruck darauf hinweisen, dass dies Bewusstsein keine Realität ist, sondern ein Begriff. Richtig gebildet aber ist dieser Begriff nur dann, wenn auch das unpersönliche Bewusstsein gedacht wird als ein urteilendes Subjekt, das als seinen transzendenten Gegenstand ein Sollen anerkennt. Der entscheidende Punkt liegt wieder darin, dass wir niemals den Begriff eines Bewusstseins ohne Inhalt bilden können, und daher auch das Bewusstsein überhaupt oder das erkenntnistheoretische Subjekt als einen Bewusstseinsinhalt habend gedacht werden muss. Dieser (unbestimmte) Bewusstseinsinhalt ist natürlich auch eine Abstraktion, aber, wie unbestimmt er auch sein mag, er fällt als Bewusstseinsinhalt überhaupt jedenfalls unter den Begriff des (immanenten) Seins, und damit ist auch die Frage nach

der Transzendenz des Sollens entschieden. Dieser Begriff des Seins ist notwendig zu denken als der Begriff des als seiend Beurteilten. Daraus aber folgt, dass auch das Bewusstsein überhaupt nur insofern einen Inhalt haben kann, als das diesen Inhalt als seiend anerkennende Urteil wahr ist, d. h. der Bewusstseinsinhalt ist nur insofern, als dies vom urteilenden Bewusstsein überhaupt bejahte Existenzialurteil eine transzendente Geltung hat. Die letzte Abstraktion, zu der wir gelangen können, ist also nicht nur nicht, wie man allgemein annimmt, der Begriff des Seins, denn das hiesse das Sein als transzendent setzen, es ist auch nicht der Begriff eines Bewusstseins mit seinem Inhalte, sondern es ist der Begriff eines urteilenden Bewusstseins, welches das Seiende auf Grund des transzendenten Sollens bejaht. Oder: vom Begriff jedes urteilenden, seinen Inhalt als seiend bejahenden Bewusstseins ist der Begriff eines transzendenten Sollens als des Gegenstandes dieser Bejahung unabtrennbar, also auch vom Begriff des urteilenden Bewusstseins überhaupt.

Die Spitze der die Welt sich unterordnenden Begriffspyramide, so können wir, wenn wir diesen Ausdruck gebrauchen wollen, auch sagen, ist nicht der Begriff des Seins im Sinne einer unbestimmten Vorstellung von etwas Seiendem, sondern sie ist das wahre Urteil: etwas ist. Dies Urteil ist gewiss nicht individuell, aber es ist doch immer ein Urteil, und es erkennt als solches ein Sollen an, ein Sollen, das anerkannt sein muss, damit überhaupt etwas ist, und das daher auch vom Bewusstsein überhaupt unabhängig, also transzendent sein muss. Dies Sollen und seine Anerkennung ist die

Bedingung der Existenz des Bewusstseinsinhaltes überhaupt, mit andern Worten, es ist die logische Bedingung der Wirklichkeit. Wollte man sagen, dies Sollen und seine Anerkennung müsse doch auch sein, und sei daher nur ein Teil der Wirklichkeit, so beruht dieser Einwand nur auf dem Gebrauch des Wortes Sein zur Bezeichnung für alles als seiend Beurteilte oder zu Beurteilende, wobei es allerdings soviel heisst wie die Wirklichkeit. In dem Satze aber: das Sollen und seine Anerkennung ist, ist sein nur Prädikat eines Urteils, und wer „sein" immer als Urteilsprädikat auffasst[1], wird nicht nur nicht mehr von einem transzendenten Sein reden, sondern er wird, wenn er zugibt, dass etwas als seiend nur zu denken ist, wo geurteilt, also ein Sollen anerkannt ist, vor der Behauptung nicht zurückscheuen dürfen, dass das transzendente Sollen und seine Anerkennung begrifflich früher ist als das immanente Sein. Die Paradoxie dieses Satzes haftet, ebenso wie die scheinbare Berechtigung des Einwurfs, dass auch das Sollen und

[1] Dies tut doch wohl auch Riehl, wenn er (Beiträge zur Logik S. 21) sagt: „Nicht von der Realität wird in einem Urteile ein Begriffsverhältnis ausgesagt, die Realität des Verhältnisses oder überhaupt eines vorgestellten (!) Inhaltes wird mit einem solchen behauptet; die Realität ist nicht das Subjekt, sondern das Prädikat der Urteile, wie Objektivität (oder Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit) das Prädikat der begrifflichen Sätze ist." Sollten diese Sätze mit dem von Riehl in seinem Kritizismus vertretenen Realismus vereinbar sein? Muss nicht, wer Realität nur als Urteilsprädikat kennt, auch jedes „Reale" als relativ betrachten zu einem Bewusstsein, und zwar nicht nur zu einem vorstellenden Bewusstsein, wie es jeder Idealismus tut, sondern auch, wie die Spezies von Idealismus es tut, die wir vertreten, als relativ zu einem urteilenden Bewusstsein? Was soll das „Urteilsprädikat", genannt Realität, bedeuten ohne ein urteilendes Subjekt?

seine Anerkennung sein müsse, nur an dem sprachlichen Ausdruck. Jedenfalls: wir kommen auch bei der Abstraktion des urteilenden Bewusstseins überhaupt, das einen Bewusstseinsinhalt hat, also bei der letzten und leersten Abstraktion, die wir überhaupt zu bilden vermögen, nicht davon los, ein transzendentes Sollen anzunehmen, das bejaht sein muss, damit der Bewusstseinsinhalt ist.

Es kommt darauf an, dass die Ausführungen dieses Abschnittes nicht als metaphysische Spekulationen angesehen werden. Wenn auch vielleicht in der Sprache der metaphysische Klang, ebenso wie der psychologische, noch nicht immer ganz vermieden werden konnte, so haben wir uns doch wenigstens bemüht, einen nicht nur von jeder psychologischen Theorie, sondern auch von jeder metaphysischen Annahme freien Begriff des Erkennens zu gewinnen, denn, wie man auch sonst über den Wert der Metaphysik denken mag, in der Erkenntnistheorie hat sie jedenfalls keine Stelle. Erkenntnistheoretische Fragen durch Metaphysik beantworten, heisst, an die Stelle einer Problemlösung ein unlösbares Problem setzen. Jeder metaphysischen Problemlösung gegenüber, die mit dem Anspruch auftritt, eine metaphysische Erkenntnis zu sein, muss sich sofort die Frage erheben, wie sich diese metaphysische Erkenntnis rechtfertigen lässt. Wir haben dann also statt eines gelösten zwei ungelöste Probleme. Deshalb geben wir uns lieber damit zufrieden, die Erkenntnis der Einzelwissenschaften zu verstehen, und gehen nirgends darauf aus, durch eine metaphysische Lösung dieses Problems das Problem zu verdoppeln.

Es ist zwar gewiss sehr viel leichter, die Probleme der Erkenntnistheorie metaphysisch zu behandeln. Man denkt sich zum Zwecke ihrer Lösung irgend eine metaphysische Realität aus und bestimmt sie dann so, wie man sie braucht, um sie als deus ex machina dort auftreten zu lassen, wo die erkenntnistheoretische Untersuchung auf Schwierigkeiten stösst. Vielleicht würde auch unser Gedankengang daher manchem viel überzeugender erscheinen, wenn wir das überindividuelle erkenntnistheoretische Subjekt als ein transzendentes „Wesen" auftreten liessen und es mit all den Eigenschaften ausstatteten, die nötig sind, um verständlich zu machen, was objektives Erkennen ist. Wir unterlassen dies trotzdem, denn wir würden uns damit, wenn wir gewissenhaft sind, nur die neue Aufgabe stellen müssen, zu begründen, wie wir zu der Erkenntnis eines solchen transzendenten Wesens gekommen sind, und der Lösung dieser Aufgabe fühlen wir uns nicht gewachsen. Wir wissen, dass alle Bestimmungen, die wir transzendenten Realitäten verleihen, der immanenten Welt entnommen sind, weil wir eine andere Welt nicht kennen, und dass daher alle Untersuchungen, die mit einer angeblichen Kenntnis von transzendenten Wesen arbeiten, erkenntnistheoretisch wertlos sind.

Wir beschränken uns also darauf, Begriffe zu bilden, die, weil sie nicht Begriffe von immanenten Wirklichkeiten sein können, überhaupt nicht Begriffe von Wirklichkeiten sind. Dass es sprachlich sehr schwierig ist, solche Begriffe zu bestimmen, haben wir wiederholt gesehen. Die Sprache besitzt keine andern Ausdrücke als solche, die sich auf immanente Wirklichkeiten be-

ziehen. Wir sind daher auf sehr viele rein negative Bestimmungen und ferner auf Wortzusammenstellungen angewiesen, denen etwas Paradoxes anhaftet. So sagten wir z. B., um auch dies zu erwähnen, das erkenntnistheoretische Subjekt und ebenso das urteilende Bewusstsein überhaupt sei der Begriff dessen, was niemals Objekt werden könne, und dieser Bestimmung gegenüber wird man vielleicht den Einwand erheben, dass von dem erkenntnistheoretischen Subjekt doch gar nicht geredet werden könne, wenn es nicht wenigstens für den Erkenntnistheoretiker Objekt sei. Dieser Einwand ist jedoch nicht stichhaltig. Dass das erkenntnistheoretische Subjekt niemals Objekt werden kann, weil es, als Objekt gedacht, sich selbst als Subjekt stets voraussetzt, heisst nur, dass es nicht als ein wirkliches Objekt zu denken ist, das immanent oder transzendent existiert. Diese Behauptung aber schliesst nicht aus, dass wir den Begriff eines solchen Subjekts zum Objekt einer erkenntnistheoretischen Erörterung machen, denn dadurch wird nicht das erkenntnistheoretische Subjekt selbst, sondern eben nur sein Begriff zum Objekt, und man wird doch nicht behaupten wollen, dass, wenn wir ein Objekt untersuchen, das ein Begriff ist, dieser Begriff notwendig der Begriff eines Objekts sei. Wir brauchen also nur daran festzuhalten, dass unsere erkenntnistheoretischen Begriffe keinen Inhalt haben, der sich auf Wirklichkeiten bezieht, und es müssen dann alle scheinbaren Paradoxien verschwinden.

Will man der Erkenntnistheorie trotzdem das Recht bestreiten, Begriffe zu bilden, die nicht Begriffe von Wirklichkeiten sind, so mag man das tun. Aber man

soll dann die Erkenntnistheorie überhaupt aufgeben. Diese Wissenschaft fragt nach den logischen Voraussetzungen der Wirklichkeitserkenntnis, und deshalb können ihre Begriffe, die diese Voraussetzungen enthalten, nicht Begriffe von Wirklichkeiten sein, denn dann müsste ja wieder nach der logischen Voraussetzung dieser Begriffe gefragt werden, und damit kämen wir in eine unendliche Reihe. Im übrigen ist die Erkenntnistheorie nicht einmal die einzige Wissenschaft, die Begriffe bildet, deren Inhalt sich auf keine Wirklichkeit bezieht. Wenn die Mathematiker von einer „graden Linie", die Physiker von „Atomen" oder „Gesetzen", die Juristen von „Normen" sprechen, so meinen sie alle, falls sie sich nur richtig verstehen, mit diesen Worten auch keine Wirklichkeiten, und zwar weder immanente noch transzendente. Was aber diesen Wissenschaften erlaubt ist, das wird die Erkenntnistheorie ebenfalls tun dürfen[1].

[1] Volkelt scheint anderer Ansicht. Er beklagt es in seiner Kritik dieser Schrift (Deutsche Literaturzeitung 1893, No. 11), dass das erkenntnistheoretische Bewusstsein bei mir nicht „in ehrlicher Wirklichkeit vorhanden" sei, und behauptet, ich gerate damit „in das Reich der Spinnenweben und Seifenblasen". Von dem merkwürdigen ethischen Nebenton dieser Worte will ich absehen und nur fragen: will Volkelt der Wissenschaft wirklich verbieten, Begriffe zu bilden, denen keine Wirklichkeit entspricht? Vor den Konsequenzen eines solchen Begriffsrealismus würde wohl jeder zurückweichen. Volkelt jedoch vermag mit dem erkenntnistheoretischen Subjekt „nur dann einen Sinn zu verbinden", wenn es als ein „metaphysisches Wesen aufgefasst wird". Wollte ich in Volkelts Sprache reden, so würde ich sagen, dass dieses metaphysische Wesen eine Seifenblase ist, die schon Kant in den Paralogismen zum Platzen gebracht hat. Aber ich tue dies nicht, denn Seifenblasen sind ja durchaus „ehrliche Wirklichkeiten" und wie alle immanenten Objekte den „metaphysischen Wesen" an Wirklich-

Wir halten also daran fest, dass auch das urteilende Bewusstsein überhaupt und die im Anschluss daran entwickelten Begriffe nichts anderes als Begriffe sind, die wir denken müssen, um den richtigen Begriff des Erkennens zu bilden. Wir haben, indem wir diese Begriffe entwickelten, nur die Konsequenzen daraus gezogen, dass wir von einem transzendenten Sein nichts wissen können, dass uns nichts anderes gegeben ist als der Bewusstseinsinhalt und mit ihm Gefühle von Urteilsnotwendigkeit, die von uns fordern, ihn als seiend anzuerkennen. Auf den beiden Sätzen, dass Urteilen nicht Vorstellen ist, und dass das „Sein" nur einen Sinn gewinnt als Bestandteil eines Urteils, beruhen alle unsere Ausführungen. Allerdings, wir verlangen eine völlige Umkehrung der allgemein verbreiteten Ansicht vom Erkennen, nach welcher das Urteilen sich nach einem Sein zu richten hat, aber wir verlangen die Umkehrung nur deshalb, weil die geläufige Meinung dogmatisch und metaphysisch ist. Wir wissen nichts von einem Sein, das ist, ohne dass es als seiend beurteilt wird, und niemand weiss davon etwas, wenn er sich ernstlich fragt, denn wie sollte er wissen, ohne geurteilt zu haben, und wie sollte er urteilen, ohne dabei ein Sollen anzuerkennen? Wir können daher nicht sagen, dass so geurteilt werden soll,

---

keitsgehalt unendlich überlegen. Auch mein erkenntnistheoretisches Subjekt darf daher, gerade nach Volkelt, nicht zu den Spinnenweben und Seifenblasen gerechnet werden. Im übrigen denke ich, man liesse solche Ausdrücke in erkenntnistheoretischen Erörterungen lieber weg. Wirken werden sie doch nur auf den „gesunden Menschenverstand", und für diesen, fürchte ich, sind alle erkenntnistheoretischen Untersuchungen „Spinnenweben und Seifenblasen", die von Volkelt nicht weniger als die meinigen.

wie es wirklich ist, sondern wir müssen diesen Satz umkehren und behaupten, dass nur das wirklich ist, was als seiend beurteilt werden soll, dass also das Sollen und nicht das Sein das logisch Ursprüngliche ist. So allein sagen wir etwas, das wir wissen, und woran wir nicht nur, wie an eine absolute Wirklichkeit u. s. w., aus Gewohnheit glauben.

Wie weit wir nun mit Sicherheit die wertvollen Urteile in unser Erkennen aufzunehmen im stande sind, wie weit das Gefühl von Urteilsnotwendigkeit uns täuschen kann, und welche Mittel wir haben, um Kriterien zu finden, die uns vor Täuschung bewahren, oder, um mit den Worten des empirisch-realistisch denkenden Menschen zu reden, was denn nun eigentlich wirklich ist, das ist selbstverständlich noch ganz unentschieden. Wir wollten zunächst nur das transzendente „Minimum" nachweisen, das jeder anerkennt, wie er auch sonst über das Erkennen denken mag, weil jeder es in den absolut unbezweifelbaren rein tatsächlichen Urteilen implizite mit behauptet. Wer dann von den Wissenschaften nichts weiter als eine widerspruchslose Anordnung des als seiend anerkannten rein tatsächlichen Bewusstseinsinhaltes verlangt, steht damit noch nicht in Gegensatz zu unserer Ansicht. Er erkennt die absolute Notwendigkeit, ein Urteil niemals zugleich zu bejahen und zu verneinen, als ein transzendent gültiges Sollen an, dem er sich unterordnet. Ja sogar, wenn jemand sagen sollte: ich bezweifle alle Urteile bis auf das eine, dass alle Urteile zweifelhaft sind, so würde er dadurch unser transzendentes „Minimum" unangetastet lassen. Es gibt also überhaupt keine Möglichkeit, das Transzendente in jeder Hinsicht

zu leugnen. Dies und nur dies haben wir zeigen wollen, um einen allgemeinen erkenntnistheoretischen Standpunkt zu gewinnen, der vor jedem Zweifel geschützt ist, und von dem daher die Wissenschaftslehre ausgehen kann.

Fünftes Kapitel.

Transzendentaler Idealismus und empirischer Realismus.

Doch wenn man nun auch dieses transzendente Minimum und insbesondere die absolute Geltung der rein tatsächlichen Urteile nicht bestreitet, so wird man vielleicht trotzdem daran zweifeln, ob auf der von uns gewonnenen Grundlage sich das verstehen und rechtfertigen lässt, was man Erkenntnis der Wirklichkeit nennt, nämlich die Erkenntnis, die in den Einzelwissenschaften vorliegt. Sie setzen doch alle eine Wirklichkeit als „Gegenstand" voraus. Ist diese Voraussetzung ganz ohne Sinn?

Wir haben zwar schon einmal hervorgehoben, dass der erkenntnistheoretische Idealismus gegen den Realismus der Einzelwissenschaften, die eine vom individuellen erkennenden Subjekt unabhängige Wirklichkeit annehmen, nicht kämpft, weil dieser Realismus empirisch ist, sich also immer nur um immanente Objekte und individuelle Subjekte kümmert. Aber das ist doch nur die eine Seite der Sache. Lässt unsere erkenntnistheoretische Ansicht sich mit allen Voraussetzungen, die der vom Standpunkt der Einzelwissenschaften berechtigte empirische

Realismus macht, in Harmonie bringen, und kann der Gegenstand der Erkenntnis, den wir gefunden haben, auch der wissenschaftlichen Erkenntnis die gesuchte Objektivität verleihen?

Die vollständige Beantwortung dieser Fragen ist natürlich nur in einem System der Transzendentalphilosophie und nicht in dieser Einführung zu geben, aber wir wollen doch wenigstens andeuten, wie das hier gewonnene erkenntnistheoretische Grundprinzip für das System der Erkenntnistheorie, ja eventuell der gesamten Philosophie, fruchtbar zu machen ist, damit die prinzipielle Bedeutung unseres Erkenntnisbegriffes hervortritt. Wir beginnen diesen Versuch damit, dass wir noch einmal die Hauptsache uns vergegenwärtigen und zugleich unsern Standpunkt möglichst scharf gegen die andern erkenntnistheoretischen Auffassungen abgrenzen.

I.

Der transzendentale Idealismus.

Im Beginn unserer Untersuchung hatten wir es als Voraussetzung hingenommen, dass man Urteile für wahr halten könne, ohne ein Transzendentes dabei mitzumeinen. Auch der Vertreter der immanenten Philosophie, der nichts vom Subjekt Unabhängiges anerkennen will, oder der Positivist konnte nach dieser Voraussetzung die kompliziertesten Urteilssysteme für wahr halten, solange er sie nur mit dem Vorbehalte versah, dass die Dinge, über die er urteilte, nichts anderes als Vorstellungen oder immanente Wirklichkeiten seien. Erst wenn das Urteil ausdrücklich etwas über ein Sein behauptet, das unabhängig vom Bewusstsein existieren soll, schien ein

Transzendentes als Gegenstand der Erkenntnis vorausgesetzt zu werden.

Diese Ansicht ist weit verbreitet, und sie erscheint auch so lange völlig selbstverständlich, als man Urteile für möglich hält, die nichts weiter als ein Zerlegen oder Verknüpfen von Vorstellungen sind und trotzdem Wahrheit enthalten. Sie ist auch dem Buche zu Grunde gelegt, das wohl die umfassendste und eingehendste Darstellung des Transzendenzproblems ist, die wir besitzen, Volkelts „Erfahrung und Denken". Weil in den vorangegangenen Ausführungen über die Urteilsnotwendigkeit und ihr Hinausweisen ins Transzendente sich manches findet, was den von Volkelt vertretenen Ansichten nahe steht, so wird es gut sein, auch den Punkt hervorzuheben, in dem wir uns im prinzipiellen Gegensatz zu Volkelt befinden, und im Anschluss hieran das, was wir gefunden haben, noch einmal zusammenzufassen.

Auch Volkelt sieht in der „Denknotwendigkeit" das, was ihm das Transzendente, oder wie er sagt, das „Transsubjektive" verbürgt[1], aber er findet diese Denknotwendigkeit nur in den Urteilen, welche nach seiner Ansicht ein transzendentes Sein mitbehaupten. Ja, er geht so weit, die Sätze, die nur Tatsachen des Bewusstseins konstatieren, lediglich als „formelle Urteile" gelten zu lassen[2]. Er meint, dass zwischen diesen formellen Urteilen und denen, die sich auf ein Transzendentes beziehen, ein prinzipieller Unterschied insofern bestehe, als es sich dabei um zwei verschiedene Gewissheitsprinzipien handle. Hierdurch ist natürlich von vornherein ein

[1] A. a. O. S. 139ff. [2] A. a. O. S. 155.

absolut unbezweifelbarer Beweis für die Annahme eines Transzendenten unmöglich gemacht. Volkelt gibt selbst zu, dass das Gewissheitsprinzip, auf dem das Wissen von einer transzendenten Welt beruht, den Charakter des Glaubens trage[1]. Er bezeichnet nur dieses Gewissheitsprinzip als Denknotwendigkeit und untersucht die Gewissheit der Urteile, welche Tatsachen des Bewusstseins aussagen, überhaupt nicht, denn er hält sie für absolut selbstverständlich.

Wir sind mit Volkelt völlig einverstanden, wenn er sagt, dass wir im „Sodenkenmüssen und Nichtandersdenkenkönnen einer Gewissheit teilhaftig werden, die sich uns unmittelbar als ein transsubjektiver, überindividueller Befehl ankündigt", und wir finden, dass besonders das Wort „Befehl" deutlich zeigt, wie auch Volkelt das „Müssen" unwillkürlich als ein „Sollen" interpretiert. Aber wir meinen nicht, dass wir diesen „Befehl" nur bei einigen Urteilen erfahren und bei andern nicht. Da Vorstellen nicht Urteilen ist, so werden auch die Bewusstseinsvorgänge erst durch „Denken", d. h. Urteilen ein Gegenstand des Wissens. Alle Urteile, auch die formellen Urteile Volkelts, wollen wahr sein, und sie erkennen daher im Bejahen oder Verneinen ein Sollen an, nach dem das Bejahen oder Verneinen sich richtet. Die Urteile, die nach Volkelt ein transzendentes Sein mitbehaupten, sind nicht absolut unbezweifelbar, und daher muss er die Annahme eines Transzendenten als einen Glauben bezeichnen. Wir dagegen finden, dass auch in den scheinbar nicht über Bewusstseinstatsachen hin-

[1] A. a. O. S. 181 ff.

ausgehenden und daher absolut unbezweifelbaren Urteilen ein Wert mitbehauptet wird, der zeitlos gilt, und daher können wir von einem Wissen von diesem transzendenten Werte reden.

Allerdings, unser Beweis leistet in anderer Hinsicht weniger als der von Volkelt. Wir wissen nur von einem transzendenten Sollen. Eine Welt transzendenten Seins bleibt uns völlig problematisch, und daher findet Volkelt unser Transzendentes haltlos, unausgedacht und erkenntnistheoretisch unergiebig[1]. Dies wäre jedoch nur dann zutreffend, wenn wir nach einem Gegenstande für das Vorstellen suchten. Das Urteilen, d. h. das Bejahen, findet gerade in dem Sollen seinen festen „Halt", das „Ausdenken" des Sollens zum Sein ist nicht nur ungerechtfertigt, sondern vermag auch seine erkenntnistheoretische „Ergiebigkeit" in keiner Weise zu erhöhen, und wir haben daher als erkennende Menschen nicht einmal Veranlassung, an ein transzendentes Sein als den Gegenstand unserer Erkenntnis zu glauben. Der Gegensatz zwischen den Bewusstseinsvorgängen und einem transzendenten Sein ist für uns überhaupt kein erkenntnistheoretischer, sondern ein dogmatisch metaphysischer und daher erkenntnistheoretisch unfruchtbarer Gegensatz. Wir geben die metaphysische Verdopplung der Welt als Spaltung in ein transzendentes und ein immanentes Sein in der Erkenntnistheorie vollkommen auf. Das Transzendente kommt für uns nur als Norm des Bejahens und Verneinens in Frage. Das Problem der Transzendenz ist von vornherein gänzlich falsch gestellt und daher un-

[1] Vgl. Volkelts oben S. 155 Anm. erwähnte Kritik dieser Schrift in der deutschen Literaturzeitung.

lösbar, wenn nach einem vom Vorstellen unabhängigen Sein gefragt wird. Für das bloss vorstellende Bewusstsein ist nichts davon Unabhängiges zu erweisen. Wenn man sich jedoch klar macht, dass das Erkennen aus Urteilen, also aus Bejahen und Verneinen besteht, so wird man finden, dass ein vom urteilenden Subjekte unabhängiges Sollen ebenso unbezweifelbar ist, wie ein vom vorstellenden Subjekte unabhängiges Sein problematisch, und dass gerade das Sollen dem Urteilen das leistet, was das Sein nie leisten könnte.

Wenn wir nun unsern eigenen Standpunkt gegen andere erkenntnistheoretische Ansichten scharf abgrenzen wollen, so können wir folgendes sagen.

Der Positivismus oder der absolute subjektive Idealismus irrt nicht darin, dass er kein anderes Sein anerkennen will als das vorgestellte Sein, d. h. den Bewusstseinsinhalt, sondern er irrt darin, dass er meint, das Erkennen ginge im Vorstellen auf. Das urteilende, Werte anerkennende Subjekt hat in seinem System keine Stelle, und er ist daher ein negativer Dogmatismus. Was Erkennen ist, kann er nicht begreifen, denn ohne einen „Gegenstand" gibt es kein Erkennen. Er muss daher, je konsequenter er entwickelt wird, um so sicherer zu Wunderlichkeiten wie dem Relativismus kommen, nach dem er seiner eigenen Ansicht keinen Vorrang vor jeder beliebigen andern einräumen darf, und schliesslich im absoluten Skeptizismus, oder weil dieser ein logischer Widersinn ist, bei der Urteilsenthaltung, also im theoretischen Nihilismus enden.

Der erkenntnistheoretische Realismus andrerseits irrt nicht darin, dass er einen Gegenstand der Er-

kenntnis als feste Grundlage und sicheren Massstab fordert, nach dem das Erkennen sich zu richten hat, um überhaupt Erkennen zu sein, sondern er irrt darin, dass er diesen Gegenstand in einer Welt von Dingen an sich sucht, der die Vorstellungen des Subjektes zu entsprechen haben. Für dieses transzendente Sein ist ein Beweis niemals zu führen, und der Realismus wird daher zum positiven Dogmatismus. Aber weil seine transzendente Welt ihrem Wesen nach, auch wenn sie existierte, dem erkennenden Subjekte ewig unzugänglich bleiben würde, so muss auch der Realismus auf eine wirkliche Erkenntnis verzichten und kann daher nicht einmal auf Kosten des Dogmatismus den Skeptizismus überwinden.

Wir gehen davon aus, dass Erkennen Urteilen ist, dass jedes Urteil sich zwar nur auf einen Bewusstseinsinhalt bezieht, zugleich aber im Bejahen oder Verneinen ein Sollen anerkennt, das über den Bewusstseinsinhalt hinausweist. Auf diesem Wege kommen wir ohne jeden Dogmatismus zu einer Begründung des Erkennens, zu einem objektiven Massstab für unsere Urteile. Der Realismus, der die Norm für unser Erkennen von Dingen an sich ausgehen lässt, deutet die unbezweifelbare Notwendigkeit der Urteile zu einer metaphysischen Realität um, und diesen nicht zu rechtfertigenden Schritt vom Sollen zum Sein können wir mit dem Realismus nicht mitgehen, er ist es, der uns auch von dem „kritischen Realismus“ trennt, bei dem das transzendente Sein die Rolle eines schlechthin unerkennbaren und daher für die Erkenntnistheorie auch gänzlich bedeutungslosen X spielt.

Wir stellen also dem urteilenden Subjekt als Gegenstand, nach dem es sich zu richten hat, nichts anderes als ein Sollen gegenüber, das nicht ist, wohl aber zeitlos gilt, und dessen transzendente Geltung deswegen vor jedem skeptischen Angriff geschützt ist, weil seine Anerkennung die Voraussetzung jedes Urteils, ja jeder Frage ist. Wir können diesen Standpunkt im Gegensatz sowohl zum Standpunkt der reinen Immanenz oder des subjektiven Idealismus als auch zum Standpunkt des erkenntnistheoretischen oder transzendentalen Realismus am besten als transzendentalen Idealismus bezeichnen. Idealistisch nämlich ist unsere Ansicht einerseits insofern, als sie in Uebereinstimmung mit dem Positivismus oder dem subjektiven Idealismus kein anderes als das in der Vorstellung (idea) unmittelbar gegebene Sein annimmt. Transzendentalidealistisch aber ist sie andrerseits im Gegensatz zum subjektiven Idealismus insofern, als sie über den Bewusstseinsinhalt hinaus auf eine transzendente Aufgabe, auf eine Idee (im Sinne Kants) weist und wegen der logischen Priorität des Sollens vor dem Sein den letzten Grund alles immanenten Seins weder in diesem selbst, noch in einer transzendenten Realität, sondern allein in einem transzendenten Ideal erblickt, das das erkennende Subjekt zu verwirklichen hat. Der Gegenstand der Erkenntnis ist demnach für den transzendentalen Idealismus weder immanent noch transzendent „gegeben", sondern aufgegeben. So können wir den bisher üblichen Gegensatz von immanenter und transzendenter Erkenntnistheorie im Prinzip überwinden und zugleich das Berechtigte auf beiden Seiten anerkennen.

II.

Die Kategorie der Gegebenheit.

Jetzt haben wir uns der Frage zuzuwenden, ob der transzendentale Idealismus sich auch mit den Voraussetzungen vereinigen lässt, die man vom Standpunkte der Einzelwissenschaften nicht aufgeben darf, ohne ihren Sinn zu zerstören, d. h. wir müssen jetzt zeigen, dass, so entschieden wir jeden metaphysischen Realismus ablehnen, wir doch in keinem unvereinbaren Gegensatz zum empirischen Realismus stehen. Der transzendentale Idealismus hat vielmehr die Aufgabe, den empirischen Realismus zu rechtfertigen und zu begründen, und dass er dies kann, im Gegensatz zum Positivismus und zum erkenntnistheoretischen Realismus, welche beide die Voraussetzungen des empirischen Realismus vernichten, darin liegt gerade seine Bedeutung.

Nach der Ansicht des empirischen Realismus richtet sich das Erkennen nach der Wirklichkeit und stützt sich dabei auf die Erfahrung. Inwiefern bleibt diese Meinung bestehen? Wir wollen es zunächst ausdrücklich für diejenigen Urteile klar machen, die wir bisher allein in Betracht gezogen haben, nämlich für die Konstatierungen von Tatsachen.

Das Tatsächliche oder Wahrgenommene, wie man auch zu sagen pflegt, ist vom Standpunkte des empirischen Realismus schlechthin „gegeben“, und wie weit man auch die Erkenntnisvoraussetzungen einschränken mag, an diesem unmittelbar Gegebenen muss man festhalten. Mit ihm allein kann die empirische Wissenschaft beginnen. Jeder Versuch, es noch aus einem andern

Prinzip ableiten zu wollen, scheint daher dem empirischen Realismus sinnlos. Wir aber konnten doch gerade das Tatsächliche oder Gegebene nicht als ein erkenntnistheoretisch Letztes und Unauflösliches anerkennen. Wir sahen, dass das Sollen begrifflich früher ist als jedes Sein, und dass es deshalb auch dem unmittelbar gegebenen Sein oder der Tatsache logisch vorangeht. Wie stimmt dies mit der zweifellos richtigen Behauptung des empirischen Realismus?

Wir müssen uns, um sogleich den entscheidenden Punkt hervorzuheben, darauf besinnen, dass unser Versuch, auch das Gegebene oder Tatsächliche noch zum Problem zu machen, wie jede erkenntnistheoretische Untersuchung, sich selbstverständlich niemals auf die inhaltliche Bestimmtheit der einzelnen Tatsachen oder Wahrnehmungen, sondern ganz allein auf die Art ihres Seins, also auf das Gegebensein des Tatsächlichen bezieht, oder dass, mit andern Worten, nur die Gegebenheit dieses oder jenes bestimmten Faktums, niemals aber der Inhalt, der dieses Wahrgenommene von jenem Wahrgenommenen unterscheidet, uns erkenntnistheoretisch interessiert. Damit ist dann jeder Widerspruch gegen die Voraussetzungen des empirischen Realismus im Prinzip schon beseitigt, denn für den Standpunkt der Einzelwissenschaften kommt nur der Inhalt des Gegebenen, nicht die Gegebenheit der Tatsachen in Betracht, d. h. ihnen ist es lediglich um die verschiedene, hier so, dort anders geartete inhaltliche Bestimmtheit des Wahrgenommenen zu tun, und diese ist auch von der Erkenntnistheorie als etwas schlechthin Unableitbares einfach hinzunehmen. Genauer: mit ihr kann die

Erkenntnistheorie sich gar nicht beschäftigen. Wenn mir z. B. zwei Farbenflecke gegeben sind, so kann ich das, wodurch der eine blau, der andere rot ist, auch vom Standpunkt des transzendentalen Idealismus lediglich anerkennen. Dies Blau und dies Rot bleibt in jeder Hinsicht unableitbar, oder, wie wir auch sagen können, absolut irrational, denn an diesen bestimmten Inhalten findet das Denken überhaupt seine Grenze. Nur darauf reflektiere ich, dass ich dies Blau und dies Rot eben als Tatsache anerkenne oder als gegeben beurteile, und für die Urteile: dies ist blau, und: jenes ist rot, suche ich nach der logischen Voraussetzung. Es wäre also das schlimmste Missverständnis unserer Absicht, wenn man meinte, wir wollten „rationalistisch" den Inhalt des Gegebenen aus einem darüber hinausliegenden Prinzip deduzieren. Was wir untersuchen, ist nicht der Urteilsinhalt, sondern die Bejahung des Inhaltes, oder wie wir auch sagen können, die Urteilsform.

Da das Problem der Gegebenheit vielfach noch gar nicht als Problem begriffen ist, sondern verständnislos beiseite geschoben wird, müssen wir hierbei noch etwas verweilen und zunächst den Begriff der Erkenntnisform im allgemeinen, mit dem allein die Erkenntnistheorie es zu tun hat, im Gegensatz zum Erkenntnisinhalt noch genauer bestimmen, denn der Begriff der Form enthält gerade für unsern Standpunkt einige Schwierigkeiten.

Es ist üblich, die Erkenntnisform als Kategorie zu bezeichnen, und dass erst durch die Kategorie unser Erkennen Objektivität oder Gegenständlichkeit erhält, oder dass die Kategorie dem Erkenntnisobjekt logisch vorangeht, ist keine unerhörte Behauptung. Aber wir

fassen freilich den Begriff der Kategorie etwas anders auf, als dies sonst geschieht, d. h. wir müssen ihn von dem allgemeinen Begriff der Erkenntnisform als eine besondere Art der Form unterscheiden, um das Eigentümliche unseres Erkenntnisbegriffs deutlich zu machen, und wir finden ferner auch dort eine Kategorie, wo man sonst nur Inhalt und keine Form annimmt. Beides bedarf daher noch der Erläuterung.

Was haben wir zunächst unter Form der Erkenntnis überhaupt zu verstehen, wenn wir von der besonderen Form der Gegebenheit ganz absehen? Jede Erkenntnis ist ein Urteil, und die erkenntnistheoretische Analyse geht von dem vollzogenen oder fertigen Urteil aus. Sie schliesst dann aus seinem Sinn zurück auf die Bedingungen seiner Möglichkeit, auf seine logischen Voraussetzungen. So macht sie es auch bei dem Urteile, das etwas als seiend oder wirklich behauptet, z. B. dem Urteil: Farbe ist. Wir haben nun bereits früher hervorgehoben, dass, wenn wir beim Urteil von der Bejahung absehen und uns nur an die Vorstellungen halten, die Vorstellung einer Farbe und die Vorstellung einer seienden Farbe sich durch nichts voneinander unterscheiden lassen. Der Begriff des Seins hat nur in der Bejahung eine Bedeutung. Die Bejahung aber tritt zu den Vorstellungen des Urteils als etwas Nicht-vorstellungsmässiges hinzu, und weil nun der Inhalt des Urteils allein in seinen vorstellungsmässigen Bestandteilen zu finden ist, so ist die Bejahung im Gegensatz dazu nur Form. Daraus folgt, dass, wenn wir ein Existenzialurteil analysieren und dabei auf den Gegensatz von Form und Inhalt reflektieren, das „Sein“ nicht in dem vorstellungs-

mässigen Inhalt, sondern nur in der Urteilsform enthalten sein kann. Es ist also klar, was es bedeutet, wenn wir sagen: das Sein ist die Form des Existenzialurteils.

Aber wir haben uns bisher nur mit dem fertigen, vollzogenen Urteil beschäftigt, und solange wir uns hierauf beschränken, wird die Bedeutung der Form für die Objektivität der Erkenntnis nicht völlig klar. Die Formen der Urteile, die etwas als wirklich behaupten, oder, wie wir kurz sagen können, die Formen der Wirklichkeitsurteile sind zugleich die Formen der Wirklichkeit selbst, von der die Urteile etwas aussagen. Der empirische Realismus wird nun, wenn er überhaupt auf den Unterschied von Form und Inhalt reflektiert, stets die Formen der Wirklichkeit als das Primäre ansehen und die Formen des vollzogenen Urteils aus ihnen ableiten, d. h. die Urteilsformen als reflektierte Formen betrachten. Ja, er wird die Wahrheit des Urteils geradezu davon abhängig machen, dass seine Form die Form der Wirklichkeit reproduziert. Dieser erkenntnistheoretischen Deutung müssen wir entgegentreten, ja wir haben sie geradezu umzukehren. Für die Transzendentalphilosophie gibt es keine für sich bestehende Wirklichkeit mit für sich bestehenden Formen, die von den Urteilsformen reflektiert werden könnten. Die Form der Wirklichkeit ist vielmehr, erkenntnistheoretisch betrachtet, durch die Urteilsform begründet, oder sie ist, wenn wir das Wort produzieren nicht nur für das kausale Hervorbringen, sondern auch für das logische Begründen verwenden wollen, zu begreifen als ein Urteilsprodukt. Der erkenntnistheoretische Schwerpunkt liegt deshalb nicht in

der Form des bereits vollzogenen Urteils, sondern in dem Akt der Urteilsvollziehung, in der formgebenden wirklichkeitsbegründenden Anerkennung.

Die Form des fertigen Urteils, die zugleich die Form der Wirklichkeit selbst ist, kann im Unterschiede vom Akt der Anerkennung „wirkliche" oder „seiende" Form zu sein scheinen, und diesen Schein wollen wir zerstören. Wir müssen also, um ganz genau zu sein und es zu verhindern, dass die Form des Urteils als Reproduktion der Wirklichkeitsform verstanden wird, in jedem Urteil nicht nur überhaupt Form und Inhalt, sondern innerhalb des Formalen selbst der Form des vollzogenen Urteils oder der Form im engeren Sinne, die zugleich die Form der Wirklichkeit ist, die Form als Akt der Anerkennung des Sollens oder die Form als Bejahung einer Norm gegenüberstellen. Dann wird deutlich, was notwendige logische Voraussetzung der Form des vollzogenen Urteils und der Form der Wirklichkeit ist, und was daher mit Rücksicht auf die Existenzialurteile als logische Voraussetzung auch des Seins angesehen werden muss. Der Form des vollzogenen Urteils und der Form der Wirklichkeit oder der Form im engeren Sinne geht erstens das Sollen oder die Norm und zweitens ausserdem noch der Akt der Bejahung voran, oder: die Form Sein beruht nicht nur auf der Norm, sondern auch auf deren Anerkennung.

Um im Anschluss an diese neue Formulierung des früheren Ergebnisses zu zeigen, was wir unter Kategorie verstehen, können wir das, was wir über das Verhältnis gefunden haben, in dem der Begriff der Anerkennung oder der Bejahung zu dem der Form im engeren Sinne

einerseits und zu dem Sollen oder der Norm andrerseits steht, auch so ausdrücken. Denken wir bei dem Worte Form an das vollzogene Urteil, an das fertige Erkenntnisprodukt und die geformte Wirklichkeit, so haftet die Form schon an etwas Seiendem, und sie gehört damit in einem gewissen Sinne selbst in die Sphäre des Seins sogar dann, wenn es sich um die Form „Sein" handelt. Ihre logische Bedeutung, die sie als Objektivität begründende Form hat, kann aber nicht deutlich werden, wenn wir nur die gewissermassen schon seiende Form betrachten. Die Objektivität des Urteils hängt ja von dem Sollen, von der Norm ab, die das Urteil bejaht. Wollen wir also dabei bleiben, dass wir das Wort Form, wie üblich, nur auf das fertige Erkenntnisprodukt oder die geformte Wirklichkeit beziehen und doch zugleich das Verhältnis von Form und Gegenstand oder die Bedeutung der Form für die Objektivität der Erkenntnis klar werden lassen, so müssen wir einen Formbegriff gewinnen, der es ausschliesst, dass man in der Form des Urteils eine Reproduktion der Wirklichkeit sieht, und wir müssen zu diesem Zwecke zwischen die Form des fertigen Urteils und die Norm, oder zwischen Erkenntnisprodukt und Erkenntnisgegenstand noch einen dritten Begriff einschieben: den Begriff von etwas, wodurch das Erkenntnisprodukt oder die geformte Wirklichkeit die Form erst erhält, von etwas, das noch nicht Form in der Sphäre des Seins ist, aber auch nicht mehr blosse Norm, sondern das das Sein nach Massgabe des Sollens begründet, also das gewissermassen den Uebergang vom Sollen zum Sein bildet, und dies Etwas nennen wir die Kategorie.

Die Kategorie bedeutet also die Anerkennung des Sollens als Akt im Gegensatz zum anerkannten Sollen oder dem Urteilsprodukt. Das anerkannte Sollen oder die Form des Seins kann als etwas Letztes, für sich Bestehendes angesehen werden, nach dessen Grund zu fragen keinen Sinn hat. Der Begriff der Kategorie dagegen macht das Problem deutlich. Als Akt der Anerkennung ist sie es, die dem Erkenntnisprodukt erst die Form verleiht, und damit wird dann auch die Bedeutung der Form für den Sinn des Urteils, d. h. für seinen Wahrheitswert klar. Gilt nämlich das Sollen, welches das Urteil bejaht, absolut, oder ist die Norm transzendent, so gibt die Kategorie dem Urteil mit der Form zugleich Gegenständlichkeit oder Objektivität. Sie verleiht ihm das, auf Grund dessen es vom Standpunkt des empirischen Realismus als Reproduktion des Wirklichen angesehen werden muss. Wir wollen, um diese Bedeutung der Form hervorzuheben, die Form, die durch Anerkennung der transzendenten Norm, also durch die Kategorie entsteht und somit nicht durch ihre Beziehung zum immanenten Sein, sondern durch ihre Beziehung zum transzendenten Sollen dem Urteil die Objektivität verleiht, die transzendentale Form nennen. Dem entsprechend sind dann drei formale Faktoren in jeder Erkenntnis als transzendente Norm, als Kategorie und als transzendentale Form voneinander zu scheiden. Formen des Erkennens im weitesten Sinne sind sie für den Standpunkt des transzendentalen Idealismus alle drei. Die Norm ist die Form des Sollens oder des Gegenstandes. Die Kategorie ist die Form des Urteilsaktes, der das Transzendente durch die Anerkennung erfasst

und das Erkenntnisprodukt entstehen lässt. Die transzendentale Form ist die Form des fertigen Erkenntnisproduktes und dadurch zugleich die Form der Wirklichkeit.

Der empirische Realismus kennt die Norm und die Kategorie nicht, sondern nur die Form des fertigen Urteils und die Form der Wirklichkeit, und er deutet die erste als Reproduktion der zweiten. Der transzendentale Idealismus sieht umgekehrt in der Form der Wirklichkeit das Erzeugnis der Urteilsform, und er muss, um dies verständlich zu machen, die Form des fertigen Urteils als begründet durch die Anerkennung der Norm, d. h. durch die Kategorie begreifen. Es hängen also für ihn transzendente Norm, Kategorie und transzendentale Form auf das allerengste zusammen, und sie müssen doch zugleich als Erkenntnisgegenstand, Erkenntnisproduktion und Gegenständlichkeit des Erkenntnisproduktes getrennt werden, damit klar wird, was jedes Urteil voraussetzen muss, um den Anspruch auf Wahrheit zu erheben, und wie es durch die Form allein zur Wahrheit wird.

Um den Begriff der Kategorie vor jedem Missverständnis zu schützen, heben wir schliesslich noch hervor, dass die Anerkennung der Norm selbstverständlich wieder nicht als ein psychischer Akt angesehen werden darf, obwohl wir von ihr immer nur in Ausdrücken sprechen können, die sonst psychische Akte bezeichnen. Das ist eine sprachliche Schwierigkeit, aber sie braucht dem Verständnis nicht im Wege zu stehen. Wir trennen den logischen Sinn der Kategorie von dem psychischen Sein des Urteils, welches die Anerkennung wirklich vollzieht, und wir bewegen uns mit dem Begriff der Kategorie, ebenso wie mit dem des transzendenten Sollens

und des urteilenden Bewusstseins überhaupt, nur in der Sphäre derjenigen Begriffe, welche erkenntnistheoretische Voraussetzungen des Seins enthalten. Wir müssen daher auch den Begriff der Kategorie gänzlich der Welt des Seins entrücken, ja es hat von keinem Standpunkt aus einen Sinn, die Kategorie als seiend anzusehen. Lediglich der Inhalt der Erkenntnis kann unter die Form des Seins gebracht werden, und die Form kommt in die Sphäre des Seins, insofern man sie als am Seienden haftend betrachtet. Die Kategorie ist aber nicht nur nicht Inhalt, sondern nicht einmal die am Seienden haftende Form. Sie ist allein Form der Anerkennung. Die Kategorie des Seins geht also ebenso wie das Sollen begrifflich dem Sein selbst voran, sie macht es überhaupt erst möglich. Ja, wir haben die Kategorie sogar, um diesen ihren Sinn klarzulegen, durch die Trennung von der Form im engeren Sinne, die dem Erkenntnisprodukt anhaftet und damit selbst in die Sphäre des Seins kommt, noch viel weiter von dem Begriff des Seienden ferngehalten, als es sonst üblich ist.

Hiermit ist der Begriff der Kategorie im allgemeinen genügend bestimmt, und es kommt jetzt darauf an, klarzumachen, was wir meinen, wenn wir auch dort Form finden, wo man sonst nur Inhalt annimmt, d. h. wenn wir im Gegebenen oder Wahrgenommenen ein Problem sehen und von der Form der Gegebenheit im Gegensatz zum Inhalt des Gegebenen sprechen.

Zunächst scheint das einfach. Wir kennen bisher keinen andern Begriff des Seins als den des Gegebenseins. Farbe ist, heisst soviel wie: Farbe ist Bewusstseinsinhalt, ist Tatsache, ist gegeben, ist wahrgenommen.

Daher sind im Bereich der blossen Vorstellung „diese Farbe“ und „diese gegebene Farbe“ ebensowenig voneinander zu unterscheiden, wie die Vorstellung der Farbe und die Vorstellung der seienden Farbe. Das Wort gegeben oder wahrgenommen hat ebenso wie das Wort seiend nur in einer Bejahung oder Verneinung eine Bedeutung. Das Wahrgenommene ist, wenn es überhaupt einen logischen Sinn im Urteile haben soll, immer schon das für wahr Genommene. Wir verstehen also, was es heisst, wenn wir sagen: auch die Gegebenheit steckt nicht in dem vorstellungsmässigen Inhalt des Urteils, sondern in seiner Form. Diese Form aber setzt dann als Form im engeren Sinne, d. h. als Form des fertigen Urteils oder des Erkenntnisproduktes, ebenfalls sowohl die Urteilsnorm, als auch ihre Anerkennung voraus, d. h. die Wahrnehmung im Sinne des für wahr Genommenen schliesst die Bejahung des Sollens ein. Wir müssen also auch im Gegebenen den Inhalt von der Form unterscheiden, und deshalb nennen wir die Bejahungsform, die das gegebene Sein überhaupt erst möglich macht oder ihm logisch vorangeht, die Kategorie der Gegebenheit.

Dies jedoch reicht zur Bestimmung dessen, was wir meinen, vielleicht noch nicht aus. Man kann glauben, dass die Kategorie der Gegebenheit mit der Kategorie des Seins überhaupt zusammenfalle, da wir Sein nur als immanentes Sein kennen, und wenn dies richtig wäre, so hätten wir mit unserer Trennung von Inhalt und Form im Gegebenen nichts erreicht. Dies ist aber nicht richtig. Die beiden Kategorien unterscheiden sich vielmehr ebenso voneinander wie die beiden Urteile, an

denen wir sie finden können, nämlich die Urteile: „Farbe ist“, und „diese Farbe ist“, voneinander verschieden sind, d. h. wir verstehen unter der Form der Gegebenheit nicht die Form des „allgemeinen Gegebenseins“, die, wenn wir mit diesem Ausdruck überhaupt einen Sinn verbinden wollen, in der Tat mit der Form des immanenten Seins identisch wäre, sondern die Form des individuellen Gegebenen oder die Bejahungsform des Urteils, das ein rein tatsächliches, ganz bestimmtes, einmaliges Gegebenes konstatiert. Ja, das allein ist unsere Absicht, in dieser bestimmten, einmaligen, individuellen, einzelnen Tatsache noch Form und Inhalt zu trennen. Auch die Urteile, die gar nichts anderes als ein absolut individuelles, einzelnes Faktum aussagen, setzen eine Norm oder ein Sollen und die Anerkennung dieses Sollens voraus, weil auch sie Bejahungen sind, und wir müssen daher die Anerkennung des Sollens, auf dem die Wahrheit der einzelnen Wahrnehmung beruht, von allen andern Formen der Bejahung dadurch abheben, dass wir sie als Kategorie der Gegebenheit bezeichnen. Von einem „allgemeinen Gegebensein“ können wir eigentlich gar nicht sprechen, da „gegeben“ immer nur das einzelne ist, und daher der Begriff des Gegebenen den des Besonderen einschliesst.

Aber man wird vielleicht glauben, dass die Absicht einer solchen Begriffsbildung auf unüberwindliche Schwierigkeiten stosse. Jede Form ist doch allgemein, also auch die Form des Urteils: „diese Farbe ist.“ Deshalb kann sie von der Form des Urteils: „Farbe ist“ sich nicht unterscheiden. Ebenso ist die Norm, die im Urteile anerkannt wird, immer eine allgemeine Norm,

und darum können wir die Kategorie ebenfalls nur als allgemeine Kategorie denken. Die Kategorie der Gegebenheit aber scheint eine individuelle Kategorie sein zu sollen, oder es sieht so aus, als wollten wir die Form des Urteils: „diese Farbe ist", als individuelle Form von der allgemeinen Form des Urteils: „Farbe ist", abtrennen, und das ist unmöglich. In dem Begriff der individuellen Kategorie und den ihr entsprechenden Begriffen der individuellen Norm und der individuellen Form wird das Denken vor eine unlösbare Aufgabe gestellt.

Was ist hierauf zu antworten? Von einer individuellen Form dürfen wir allerdings nicht sprechen. Wir bilden den Begriff der Form dadurch, dass wir vom Inhalt absehen, d. h. wir lassen in den Gegebenheiten: dies Blau, dies Rot u. s. w. das, was die verschiedenen Farben voneinander unterscheidet, weg und behalten dann die Form der Gegebenheit als das Gemeinsame übrig. Insofern ist die Form immer allgemein. Oder wir abstrahieren in einer Reihe von Urteilen: dies Blau ist, dies Rot ist, von den bestimmten Inhalten Blau und Rot und behalten dann die gemeinsame Form: „dies ist" als eine allgemeine Form des Urteils. Aber wir behalten eben: dies ist, und darum ist die Form der Gegebenheit, oder die Form der Urteile, die individuelle Tatsachen konstatieren, durchaus nicht mit der Form des immanenten Seins oder mit der Bejahung des Seins überhaupt identisch. Wir müssen vielmehr auch in dem allgemeinen Begriff der Form des Gegebenen oder in der Form des das Einzelne bejahenden Urteils den Begriff des „dies" bewahren, auch wenn wir von jedem Inhalt abstrahieren; und sobald wir das tun, kann kein

Zweifel bestehen, dass der Begriff der Form des Urteils, das diese bestimmte Tatsache konstatiert, ein anderer ist als der Begriff der Form eines Existenzialurteils im allgemeinen. Dasselbe gilt dann natürlich auch für die Normbegriffe oder den Begriff des Sollens. Wenn wir von der Norm des Urteils: „etwas ist" und der Norm des Urteils: „dies ist", sprechen, so sind beide Normen allgemein, aber die Norm des Urteils, das ein individuelles Faktum konstatiert, oder die Norm des „dies" muss ebenfalls von der Norm des Existenzialurteils im allgemeinen geschieden werden. Kurz, es gibt zwar keine individuellen Formen und Normen, aber es gibt Formen und Normen des Individuellen.

Wir können das auch so ausdrücken. In jedem wirklich vollzogenen Urteil, das eine einzelne Tatsache konstatiert, sind Form und Inhalt nicht faktisch, sondern nur begrifflich voneinander zu trennen. Wir besitzen daher die Form, losgelöst vom Inhalt, nur in Gestalt eines Begriffs, und dieser Begriff ist immer allgemein. Also, wir haben in der Tat nur allgemeine Begriffe von Formen, und weil die Anerkennung des Sollens nicht im Inhalt sondern in der Form des Urteils steckt, auch nur allgemeine Begriffe von Normen. Das aber heisst nicht, dass wir nur von Formen oder Normen reden können, die Formen von allgemeinen Begriffen oder Normen von allgemeinen Urteilen sind, sondern wir erhalten auch dann, wenn wir den Begriff der Form des Individuellen und der Norm des rein tatsächlichen Urteils bilden, gleichfalls einen durchaus vollziehbaren Begriff.

Freilich, in gewissem Sinne ist dieser Begriff individuell und allgemein zugleich. Doch nur in dem

Sinne, in dem auch die Bedeutung des Wortes „dies“ sowohl allgemein als auch individuell ist. Das Wort „dies“ kann nämlich einerseits auf jedes individuelle Faktum, also nicht nur auf „dies Blau“, sondern auch auf „dies Rot“, „dies Gelb“ u. s. w. bezogen werden, und ist insofern allgemein. Aber es kann andrerseits immer nur auf ein „dies“, nur auf ein Individuelles bezogen werden, und dadurch unterscheidet es sich von andern Worten, deren Bedeutung das einer Mehrheit von Objekten Gemeinsame enthält und daher noch in einem ganz andern Sinne allgemein ist. So ist auch der Begriff der Form dieser Tatsache oder des Urteils: dies Rot ist gegeben, allgemein, denn er kann auf jedes einzelne Gegebene und auf jedes Urteil, das eine einzelne, individuelle Tatsache konstatiert, bezogen werden. Aber er kann andrerseits nur bezogen werden auf individuelle Gegebenheiten oder auf Urteile, welche diese oder jene individuelle Tatsachen konstatieren, und dadurch unterscheidet sich dieser Begriff von den Begriffen der Urteilsformen, die nicht nur allgemeine Formen, sondern Formen von allgemeinen Urteilen sind.

Jetzt muss klar sein, was die Kategorie der Gegebenheit bedeutet. Wir könnten sie auch als die Kategorie des Diesseins bezeichnen im Gegensatz zur Kategorie des Seins. Ihr Begriff ist der Begriff der Anerkennung oder der Bejahung des rein tatsächlichen Urteils im Unterschiede von allen andern Bejahungen. Die Norm dieser Anerkennung ist das transzendente Sollen, das wir früher schon als logische Voraussetzung der Wahrheit rein tatsächlicher Urteile gefunden haben, und das wir auch die Norm des Dies nennen können.

Die Kategorie der Gegebenheit ist daher gar nichts anderes, als das notwendige Korrelat zu dem oben begründeten Sollen[1], sobald wir nur in der Form auch der rein tatsächlichen Urteile die Norm, die Kategorie, und die Form im engeren Sinne auseinanderhalten. Es ist gar nicht einzusehen, warum diese Scheidung nicht auch in den Urteilen gemacht werden soll, die nur die Konstatierung einzelner individueller Tatsachen sind. Ebenso wie diese Urteile sich von allen andern Urteilen ihrem logischen Charakter nach unterscheiden und einen ganz einzigartigen logischen Sinn haben, so muss auch der Charakter ihrer logischen Voraussetzungen als ein ganz bestimmter, einzigartiger herausgehoben werden. Wenn bei der begrifflichen Scheidung von Form und Inhalt in Urteilen, die individuelle Tatsachen konstatieren, das Individuelle als solches nur in den vorstellungsmässigen Bestandteilen bewahrt bleibt, und die begrifflich losgelöste Form der Bejahung, weil sie begrifflich losgelöst wird, nur noch in Gestalt eines allgemeinen Begriffes festgehalten werden kann, so dürfen wir doch nie vergessen, dass dieser allgemeine Begriff trotz seiner Allgemeinheit der Begriff der Form einzelner, individueller Gegebenheiten ist, und wir müssen daher die logische Voraussetzung der Urteile über individuelle Gegebenheiten mit einem besonderen Terminus als Kategorie der Gegebenheit auszeichnen.

Jetzt können wir uns wieder der Frage nach dem Verhältnis des transzendentalen Idealismus zum empirischen Realismus zuwenden und, mit Rücksicht auf das

---

[1] Vgl. S. 130 f. dieser Schrift.

Problem der Erfahrung, das Ergebnis, das wir gefunden haben, auch dahin formulieren, dass, wenn wir unter Erfahrung nicht etwas im Gegensatz zur Wahrnehmung, sondern dies einzelne Wahrgenommene, Thatsächliche, Gegebene oder Vorgefundene verstehen, es für die Erkenntnistheorie überhaupt gar keine Erfahrung ohne „Denken" gibt[1]. Das Denken in Gestalt eines das Sollen anerkennenden Urteils oder die Kategorie geht jeder einzelnen besonderen Wahrnehmung und Erfahrung begrifflich voran. Oder: auch die einzelne Erfahrung und Wahrnehmung wird erst durch die Anerkennung der Norm, durch die Kategorie der Gegebenheit „erzeugt". Es ist klar, dass, wenn wir unserer Ansicht diese Form geben, sie sehr „rationalistisch" klingt, und sie ist es auch in dem Sinne, dass sie den Empirismus als eine erkenntnistheoretische Lehre, die in der „reinen Erfahrung" das erkenntnistheoretisch Letzte sieht, im Prinzip durchbricht. Auch die denkbar primitivste einzelne Erfahrung, d. h. jeder beliebige wahrgenommene Sinneseindruck ist zu einem erkenntnistheoretischen Problem geworden, und „reine Erfahrung" gibt es im erkenntnistheoretischen Sinne demnach überhaupt nicht mehr. Niemals kann die Erkenntnistheorie daher mit

[1] Man darf bei dem Wort „Erfahrung" nicht an Kants Terminologie denken, denn dieser Ausdruck ist bei Kant zweideutig. Erfahrung wird bald in Gegensatz zur Wahrnehmung gebracht, bald der Wahrnehmung oder der „Empfindung" gleichgesetzt. Wir wollen keinen Unterschied zwischen Wahrnehmung und Erfahrung machen. Doch bedeuten beide Ausdrücke auch etwas anderes als Kants Wahrnehmung. Für Kant ist Wahrnehmung der ungeformte Stoff, der blosse Inhalt, für uns ist es der Inhalt in der Form der Gegebenheit.

der reinen Erfahrung als dem logisch Ersten beginnen.

Andrerseits aber darf — und damit kommen wir zu der Frage nach der Harmonie zwischen transzendentalem Idealismus und empirischem Realismus — das Denken oder die Kategorie nicht als ein Prinzip betrachtet werden, das im Gegensatz zu dem steht, was man vom empirisch-realistischen Standpunkt aus als „Erfahrungen" bezeichnet, d. h. wir meinen nicht etwa, dass dort, wo wir wissen wollen, wie die Wirklichkeit beschaffen ist, und wo uns mit Rücksicht auf diese Frage die Wahrnehmungen oder Erfahrungen im Stich lassen, sich irgend welche Erkenntnis aus dem Denken allein gewinnen liesse. Man muss vielmehr daran festhalten, dass jedes Urteil auf der Urteilsnotwendigkeit beruht, und dass daher auch die Zurückführung der einzelnen Erfahrung auf die Anerkennung des transzendenten Sollens nur den Zweck hat, den allgemeinsten formalen Begriff des Erkennens festzustellen. Will man diesen Erkenntnisbegriff trotzdem „rationalistisch" nennen, so mag man das tun, aber man muss zugleich daran denken, dass durch diesen Begriff noch gar nichts über die Frage entschieden ist, ob unsere Erkenntnis mit Rücksicht auf ihren Inhalt nur aus dem besteht, was der empirische Realismus Erfahrungen nennt, und dass unser Erkenntnisbegriff daher, bis jetzt wenigstens, sogar eine rein sensualistische Auffassung des Erkennens, die im einzelnen unmittelbar Wahrgenommenen oder Gegebenen seinen einzigen Stoff sieht, in keiner Weise ausschliesst. Der empirische Realist der Einzelwissenschaften kann vielmehr mit Recht sagen, dass seine Erkenntnis der

Wirklichkeit sich nur auf Erfahrungen stütze. Unsere Auffassung lässt die Alternative: Rationalismus oder Sensualismus in dem gewöhnlich gemeinten Sinn, d. h. wenn es sich um die Quelle des Inhalts der Wirklichkeitserkenntnis handelt, noch vollständig offen. Ja, bei einer ausdrücklichen Beschränkung auf die empirischen Wissenschaften (wozu die Mathematik und die reine Mechanik natürlich nicht gehören) wird, insofern alles Material der Erkenntnis in seiner inhaltlichen Bestimmtheit aus dem immanenten Sein stammt und als Faktum dem empirischen, individuellen Subjekt einfach gegeben ist, der Empirismus der Einzelwissenschaften durch den transzendentalen Idealismus ausdrücklich anerkannt.

Zusammenfassend können wir folgendes sagen. Es sind in unserer erkenntnistheoretischen Ansicht nicht nur die immanente Philosophie und der erkenntnistheoretische Realismus, sondern es ist auch die Alternative: Rationalismus oder Empirismus „aufgehoben". Jedes Urteil einer Einzelwissenschaft hat nämlich sozusagen zwei Seiten, eine empiristisch-realistische und eine rationalistisch-idealistische. Seinem Inhalt nach bezieht es sich auf ein Sein und ist also realistisch aufzufassen. Das behauptet der empirische Realismus mit Recht, denn er denkt dabei nur an eine immanente Wirklichkeit. Mit Rücksicht auf seine Form dagegen bezieht sich das Urteil auf ein Sollen, das die Bejahung anerkennt, und ist also idealistisch aufzufassen. Das zeigt der transzendentale Idealismus. Ferner stützt jedes Urteil sich seinem Inhalt nach auf ein Tatsächliches, Gegebenes und kann nur nach der Erfahrung sich richten. Der empirische Realismus ist also wiederum voll-

kommen im Recht, wenn er in der Erfahrung die Grundlage aller Erkenntnis sieht. Mit Rücksicht auf seine Form oder die Bejahung macht dagegen, wie der transzendentale Idealismus zeigt, das Urteil durch Anerkennung des transzendenten Sollens „objektive" Gegebenheit und Erfahrung überhaupt erst möglich, und insofern ist nicht empiristisch das Urteil vom Gegebenen, sondern rationalistisch die Gegebenheit vom „Denken", d. h. vom Urteil, abhängig.

Berücksichtigt man diese beiden Seiten des Urteils, so wird man an der Harmonie des transzendentalen Idealismus und des empirischen Realismus nicht mehr zweifeln. Der empirische Realismus unterscheidet sich von dem transzendentalen Idealismus allein dadurch, dass er immer nur die eine Seite des Urteils sieht, nämlich die realistische und die empiristische, und er hat dazu ein Recht, insofern es ihm nur auf den Inhalt der Erkenntnis ankommt. Der transzendentale Idealismus, der den Begriff oder die Form des Erkennens feststellen will, muss beide Seiten sehen, und gerade um die realistische und empirische Seite zu rechtfertigen, um so nachdrücklicher die idealistische und transzendental-rationalistische Seite hervorheben. Der empirische Realist hat daher auch als empirischer Realist vollkommen recht, wenn er sagt: die Notwendigkeit, so und nicht anders zu urteilen, beruhe auf der „brutalen Wirklichkeit" der Wahrnehmungswelt, und diese sei daher der Gegenstand der Erkenntnis. In einem erkenntnistheoretischen Zusammenhange aber ist gerade deshalb, weil dies vom Standpunkt des empirischen Realismus richtig ist, ein Hinweis auf die brutale Wirk-

lichkeit wenig überzeugend, sondern lediglich brutal. Wer bei dem faktum brutum als dem letzten stehen bleiben und das erkenntnistheoretische Problem, das in diesem Begriffe steckt, nicht sehen will, der mag das tun. Aber er soll dann auch in erkenntnistheoretischen Fragen nicht mitreden, und es wird ihm diese Zurückhaltung um so leichter werden, als der transzendentale Idealismus ihn, solange er nur empirischer Realist bleibt, gar nicht zu beunruhigen beabsichtigt. Beunruhigung hat er nur vom Positivismus und vom erkenntnistheoretischen Realismus zu fürchten, von denen der eine dem Erkennen überhaupt jeden Gegenstand entziehen will, der andere diesen Gegenstand in eine für immer unerreichbare metaphysische Ferne rückt.

III.

Das Problem der objektiven Wirklichkeit.

Aber gerade die vollständige Harmonie des bisher gewonnenen Erkenntnisbegriffes mit der Ansicht, die alles Erkennen allein auf Wahrgenommenes, Erfahrenes, Tatsächliches oder Gegebenes aufbauen will, wird als ein Einwand geltend gemacht werden. Können die Einzelwissenschaften sich auf Tatsachen beschränken? Enthalten ihre Sätze nur das, was wirklich wahrgenommen ist? Macht der empirische Realismus nicht vielmehr eine Reihe von Voraussetzungen, die über das Wahrgenommene oder Gegebene hinausgehen, und die man trotzdem nicht aufgeben darf, ohne den Sinn des wissenschaftlichen Forschens zu vernichten?

In der Tat, so ist es. Die Einzelwissenschaften gehen über das Gegebene in dem bisher betrachteten

Sinne hinaus. Sie wollen nicht nur einzelne Tatsachen konstatieren, sondern streben nach einer in sich zusammenhängenden Erkenntnis. Mit Rücksicht hierauf muss man dann sagen, dass unsere Untersuchung, die sich bisher allein mit der Konstatierung von einzelnen Tatsachen beschäftigte, auch nur ein isoliertes und zusammenhangsloses Transzendentes als Gegenstand der Erkenntnis gewonnen hat. Die Norm des rein tatsächlichen Urteils, die Norm des Einzelnen ist zugleich nur die Norm des Vereinzelten. Das darf freilich nicht als ein Vorwurf ausgesprochen werden, wie Volkelt es tut[1], denn es werden dadurch unsere bisherigen Ergebnisse in keiner Hinsicht berührt. Ein anderes Transzendentes als das in rein tatsächlichen Urteilen anerkannte haben wir bisher gar nicht aufweisen wollen, weil diese Urteile die einzigen absolut unbezweifelbaren Urteile über das Wirkliche sind. Es kam uns bisher gerade darauf an, zu zeigen, dass auch diese Urteile einen transzendenten Gegenstand besitzen, dass ferner dieser Gegenstand nicht eine „allgemeine Norm" ist, sondern dass durch die Kategorie der Gegebenheit nur ein einzelnes isoliertes Sollen anerkannt wird, und dass infolgedessen die Form der rein tatsächlichen Urteile als eine besondere Art der Form begriffen werden muss, die man bisher zu wenig beachtet hat. Erst wenn wir dies festgestellt haben und dann weiter gehen, um uns dem Problem der zusammenhängenden Erkenntnis zuzuwenden, kann überhaupt die Frage aufgeworfen werden, ob auch als Gegenstand der Wissenschaft ein transzendentes Sollen genügt.

[1] Vgl. die oben S. 155 angeführte Kritik.

Dieser Frage wenden wir uns jetzt zu. Um sie zu beantworten, suchen wir zunächst die Voraussetzungen des empirischen Realismus kennen zu lernen, und wir knüpfen dabei wieder an den Begriff der vollzogenen wissenschaftlichen Erkenntnis an. Wir haben kein anderes Mittel, um uns die Probleme der Erkenntnistheorie zum Bewusstsein zu bringen, als diese Analyse der Erkenntnisprodukte, d. h. wir müssen überall mit dem fertigen Urteil beginnen, um auf die Bedingungen seiner Möglichkeit zu schliessen. Auch die Kategorie der Gegebenheit würden wir nicht gefunden haben, wenn wir nicht an vollzogene Urteile hätten anknüpfen können, die etwas als Tatsache oder als gegeben behaupten.

In den Voraussetzungen jeder Erkenntnis sind nun aber zwei Faktoren zu unterscheiden, nämlich jede Wissenschaft ist auch vom empirisch-realistischen Standpunkt Bearbeitung eines Materials, und daraus entstehen zwei Probleme, von denen das eine sich auf das Material, das andere sich auf seine Bearbeitung bezieht. Die Frage nach der Bearbeitung oder der Begriffsbildung lassen wir zunächst vollständig beiseite und untersuchen nur, was ausser dem Gegebenen vom Standpunkt des empirischen Realismus noch als Material des Erkennens, als Stoff der Bearbeitung oder Begriffsbildung vorausgesetzt wird, um dann, falls sich erweisen sollte, dass schon dieses Material mehr ist als das Gegebene, zu zeigen, welches erkenntnistheoretische Aequivalent im System des transzendentalen Idealismus für diese empirisch-realistische Voraussetzung eines über das Gegebene hinausgehenden Materials zu finden ist.

Das Material des Erkennens, worunter wir natürlich nicht den Inhalt im Gegensatz zur kategorialen Form verstehen, denn dann wäre ja schon die Tatsache mehr als Material, ist für den empirischen Realismus nun in der Tat nicht ein blosses Aggregat von Tatsachen, sondern, ebenso wie die Einzelwissenschaften zusammenhängende Erkenntnis geben wollen, setzt der empirische Realismus einen Zusammenhang als Material der Wissenschaft voraus, und zwar eine den verschiedenen erkennenden Individuen gemeinsame, für sich bestehende Welt, mit einer Reihe von Bestimmungen, die sich nicht in blosse Tatsachen auflösen lassen. Wir können diese Bestimmungen hier nicht alle aufzählen, aber wir brauchen nur daran zu denken, dass die vom empirischen Realisten angenommene Welt in einem Raume ist, in einer Zeit sich kontinuierlich verändert, aus aufeinander wirkenden Dingen besteht u. s. w., und wir werden einsehen, dass das, was hier als Material des Erkennens betrachtet wird, mehr als ein rein Tatsächliches oder Gegebenes in dem bisher behandelten Sinne ist. Der eine Raum, die eine Zeit und die wirkenden Dinge sind nicht unmittelbar gegeben. Wir wollen diese vom empirischen Realismus vorausgesetzte Welt, um sie von dem Gegebenen zu unterscheiden, als die objektive empirische Wirklichkeit bezeichnen[1], und wir müssen dann

[1] Dieser Name ist, wie ich wohl weiss, nicht sehr charakteristisch, und besonders die Verwendung des vieldeutigen Wortes „objektiv" scheint nicht einwandsfrei. Doch muss man bedenken, dass hier nur eine erkenntnistheoretisch noch unbestimmte Voraussetzung des empirischen Realismus gemeint ist, und dass man von ihr nicht gut anders als in der erkenntnistheoretisch unbestimmten Sprache des empirischen Realismus reden kann.

das erkenntnistheoretische Problem der objektiven Wirklichkeit als das zweite Hauptproblem der Transzendentalphilosophie dem Problem der Tatsächlichkeit und Gegebenheit, von dem wir ausgegangen sind, hinzufügen.

Um das Verhältnis dieser beiden Probleme zueinander klarzustellen, sei noch bemerkt, dass in einem gewissen Sinne schon jedes rein tatsächliche Urteil auf das Problem der objektiven Wirklichkeit hinweist. Wir wollen nämlich bei der Konstatierung jeder Tatsache nicht nur ein isoliertes Faktum behaupten, sondern wir sehen auch die Tatsache, wenn wir nicht ausdrücklich davon abstrahieren, immer zugleich als Teil eines grösseren realen Zusammenhanges an, und die rein tatsächlichen Urteile sind daher sozusagen erkenntnistheoretische Kunstprodukte. Wir haben zwar früher hervorgehoben, dass ein Urteil wie: die Sonne scheint, sich jederzeit in das Urteil: ich sehe die Sonne, umwandeln lässt. Aber damit sollte nur die Beziehung auf ein transzendentes Sein abgelehnt werden. Im übrigen wird in dem Satze: „ich sehe die Sonne" das „ich" stets gedacht als ein Ding unter andern Dingen oder als Glied der objektiven empirischen Wirklichkeit, und falls man meinen sollte, man könne dieser Konsequenz durch eine andere Formulierung des rein tatsächlichen Urteils entgehen, so würde man sich täuschen. Gewiss kann man auch das „ich" ganz beiseite lassen und den Satz formulieren: dieser Sonnenschein ist. Aber auch dann kommt man nicht davon los, ein Objekt anzunehmen, das Glied eines grösseren Zusammenhanges ist, d. h. man wird den gegebenen Sonnenschein als

Teil einer in Raum und Zeit befindlichen Welt aufeinander wirkender Dinge betrachten, sobald man ein Existenzialurteil aussprechen, d. h. dem Sonnenschein Realität beilegen will. Die isolierte Tatsache ist insofern also lediglich eine Abstraktion. Wir mussten diese Abstraktion vollziehen, um das Minimum transzendenten Sollens und kategorialer Bestimmung an absolut unbezweifelbaren Urteilen aufzuweisen und damit zugleich zu begründen, weil das an den Urteilen, was über die Konstatierung des rein Tatsächlichen hinausgeht, nicht unbezweifelbar scheint. An unsern bisherigen Ergebnissen wird daher nichts geändert. Aber so notwendig diese Abstraktion im erkenntnistheoretischen Interesse war, so können wir doch bei ihr nicht stehen bleiben, sobald wir das wissenschaftliche Erkennen der Wirklichkeit untersuchen. Jedes Wirklichkeitsurteil be zieht sich, wenn es der Wissenschaft dient, auf die objektive empirische Wirklichkeit in dem angegebenen Sinne eines umfassenden realen Zusammenhanges.

Die entscheidende Frage besteht nun für uns darin, ob die Behandlung dieses neuen erkenntnistheoretischen Problems nur den bisher gewonnenen Erkenntnisbegriff weiter auszuführen hat, oder ob nun nicht doch ein Erkenntnisbegriff von ganz anderer Art oder gar die Annahme eines transzendenten Seins notwendig wird.

Dass wir den Begriff des urteilenden Bewusstseins überhaupt und den ihm entsprechenden Begriff der Wirklichkeit, als den Begriff des Bewusstseinsinhaltes überhaupt, jetzt noch anders, d. h. vollständiger bestimmen müssen als früher, ist klar. Es geht nicht an, die objektive empirische Wirklichkeit einfach dem Inbegriff des

vom urteilenden Bewusstsein überhaupt bejahten Seins gleichzusetzen, denn dieser Begriff bildet, soweit er bisher entwickelt ist, nur das erkenntnistheoretische Aequivalent für den Begriff eines zusammenhangslosen Aggregates von Tatsachen. Aber damit ist durchaus noch nicht gesagt, dass wir nun zur Annahme eines ganz andern, mit dem bisher gewonnenen unvereinbaren Begriff des Erkennens oder gar zur Annahme irgend eines transzendenten Seins gedrängt würden, und dass dieser Begriff erst der objektiven empirischen Wirklichkeit den eigentlichen erkenntnistheoretischen Halt verleiht.

Was zunächst das transzendente Sein betrifft, so ist nach unsern früheren Ausführungen wohl ohne weiteres klar, dass seine Annahme als erkenntnistheoretisches Aequivalent für unsern Begriff der über das Gegebene hinausgehenden objektiven Wirklichkeit sich gar nicht eignen würde. Gewiss kann man, um an den Begriff zu erinnern, den der erkenntnistheoretische Realismus mit Vorliebe gegen den Idealismus verwendet, sagen, dass die Wissenschaft Dinge erkennen will, und dass Dinge nicht gegeben sind, insofern sie etwas prinzipiell anderes als blosse Wahrnehmungen oder Wahrnehmungskomplexe bedeuten. Aber dem empirisch realistisch denkenden Menschen muss es ganz gleichgültig sein, ob Dinge existieren, die ihm ihrem Begriffe nach für immer unbekannt bleiben. Sollte jemand das Bedürfnis fühlen, seine Erkenntnis auf eine Welt transzendenter Dinge zu stützen, so müsste er voraussetzen, dass es nicht nur überhaupt solche Dinge gibt, sondern auch, dass sie in allen Einzelheiten der Mannigfaltigkeit der empirischen Welt entsprechen, und ferner, dass dies Entsprechen im einzelnen

erkennbar ist. Diese Annahme aber läuft auf eine Verdopplung der empirischen Wirklichkeit hinaus, und ein auf diese Verdopplung gestützter Erkenntnisbegriff macht die Objektivität der Erkenntnis nicht etwa begreiflich, sondern völlig rätselhaft. Bedürften wir des transzendenten Seins, um eine objektive Wirklichkeit zu begründen, so wäre der Gegenstand der Erkenntnis unerreichbar, und wir müssten an der Erkenntnis einer so begründeten objektiven Wirklichkeit überhaupt verzweifeln.

Tatsächlich aber entspringt der Wunsch nach der Annahme transzendenter Dinge nur einem falsch verstandenen Bedürfnis, und um dies einzusehen, reflektieren wir wieder auf den Unterschied von Inhalt und Form im Erkenntnismaterial. Sobald wir nämlich nur auf die inhaltlichen Bestimmungen achten, unterscheidet sich die objektive empirische Wirklichkeit noch nicht von einem blossen Wahrnehmungskomplex, denn aller Inhalt der Wirklichkeitserkenntnis kann in seiner Besonderheit nur aus dem Gegebenen stammen. Auch der empirische Realismus, der als Material der Erkenntnis eine für sich bestehende objektive Wirklichkeit voraussetzt, denkt daher den hier so, dort anders beschaffenen Inhalt dieser Wirklichkeit, sobald er überhaupt auf den Gegensatz von Inhalt und Form reflektiert, notwendig als etwas, das vom erkenntnistheoretischen Standpunkt nur unter der Kategorie der Gegebenheit steht und immanent existiert. Tut er dies nicht, so hört der empirische Realismus auf, Empirismus zu sein.

Die über das Gegebene hinausgehenden Faktoren dessen, was vom Standpunkt des empirischen Realismus Material des Erkennens ist, können also nur die Formen

der objektiven Wirklichkeit sein, d. h. der Begriff eines blossen Aggregates von Tatsachen unterscheidet sich von dem Begriff der objektiven empirischen Wirklichkeit allein dadurch, dass die objektive Wirklichkeit sich als eine bestimmte, vom erkennenden Subjekt unabhängige Anordnung von Tatsachen darstellt. Durch diese Anordnung entsteht der Zusammenhang des Gegebenen. Der Zusammenhang wird also allerdings nicht wahrgenommen, er ist der Wahrnehmung jedoch nur deswegen entzogen, weil er nicht Inhalt, sondern Form ist. Verhält sich dies aber so, dann brauchen wir auch für die Objektivität der Wirklichkeitserkenntnis, soweit deren Inhalt in Betracht kommt, nach keinem andern erkenntnistheoretischen Aequivalent zu suchen, als nach dem, das in der Kategorie der Gegebenheit bereits vorliegt, d. h. in der Kategorie, die das „Dies" als seiend setzt und verbürgt. Das erkenntnistheoretische Problem der objektiven Wirklichkeit besteht demnach nur in der Frage, mit Hilfe welcher Formen jene vom erkennenden Subjekt unabhängige Anordnung des gegebenen Seins hergestellt wird, die ihm den Charakter der objektiven Wirklichkeit verleiht, und in der sich daran anschliessenden Frage, wie die Objektivität dieser vom erkennenden Subjekt unabhängigen Anordnung zu begründen ist.

Von jeder systematischen Entwicklung der objektiven Wirklichkeitsformen sehen wir hier natürlich ab. Wohl aber müssen wir den Gedankengang so weit führen, dass das Grundprinzip der Behandlung dieses neuen Problems deutlich wird.

Die Erkenntnistheorie kann nicht, wie der empirische Realismus, von dem Begriff einer in sich bestehenden

objektiven Wirklichkeit ausgehen. Sie beginnt vielmehr auch hier, wie überall, nicht mit dem Sein, das zu erkennen ist, sondern mit den Erkenntnisakten, die etwas als seiend behaupten. Sie analysiert mit andern Worten die Urteile, und zwar achtet sie nun ausdrücklich darauf, dass das Urteil nicht nur ein einzelnes Wahrgenommenes konstatieren will, sondern das Gegebene oder Wahrgenommene zugleich als Glied eines Zusammenhanges ansieht, den es damit implizite ebenfalls als wirklich setzt. Sie analysiert dann weiter diese Wirklichkeitsurteile, wie wir sie der Kürze wegen zum Unterschied von den Gegebenheitsurteilen nennen können, so, dass sie alles, was in ihnen aus der Kategorie der Gegebenheit stammt, sorgfältig von dem trennt, was sich nicht durch diese Kategorie denken lässt und doch aus dem Urteile nicht fortgedacht werden kann, ohne dass sein Sinn sich verändert. Sie wird dabei z. B. finden, dass ein Urteil, das den Inhalt dieser einen Wahrnehmung als Ursache des Inhaltes dieser andern Wahrnehmung bezeichnet, etwas als wirklich behauptet, das sich jeder Wahrnehmung entzieht, nämlich das „Band", welches diese „Ursache" mit dieser Wirkung verknüpft, und das vom Standpunkt des empirischen Realismus als wirklich gedacht werden muss, wenn der Sinn des Urteils derselbe bleiben soll, denn das Urteil will ja nicht nur die Aufeinanderfolge dieser beiden Tatsachen, sondern einen realen Zusammenhang zwischen ihnen behaupten. Ebenso aber muss die Erkenntnistheorie überall das rein Tatsächliche oder Wahrgenommene, das sich unter die Kategorie der Gegebenheit bringen lässt, von dem absondern, was nicht gegeben ist und doch als wirklich behauptet

wird, sobald das Urteil sich auf die objektive Wirklichkeit bezieht.

Denken wir uns nun diese Analyse vollzogen und durch sie in den Wirklichkeitsurteilen alle die Faktoren festgestellt, die weder im Inhalt der vorstellungsmässigen Bestandteile des Urteils noch in der Kategorie der Gegebenheit zu finden sind, so erhebt sich für die Erkenntnistheorie die neue Frage, welches Recht der empirische Realismus hat, etwas, wie z. B. das „Band" zwischen Ursache und Effekt, als wirklich zu behaupten, obwohl es nicht wahrgenommen ist. Bei dem Versuch, diese Frage zu beantworten, kann die Erkenntnistheorie sich natürlich wiederum nicht damit begnügen, dass sie sagt, es werde das nicht Gegebene als wirklich behauptet, weil es trotz seiner Unwahrnehmbarkeit Bestandteil der vom erkennenden Subjekt unabhängigen objektiven Wirklichkeit sei, d. h. die Erkenntnistheorie wird nicht die Formen des vollzogenen Urteils auf die Formen der objektiven Wirklichkeit stützen, denn damit käme sie der Lösung ihres Problems nicht näher, sondern sie wird feststellen, dass das, was nicht Inhalt der Wahrnehmung ist, wie z. B. der Zusammenhang von Ursache und Wirkung, überhaupt nur dann eine Bedeutung hat, wenn es als Bestandteil eines Urteils aufgefasst wird. Genauer: das „Band" lässt sich auch hier niemals in den vorstellungsmässigen Bestandteilen des Urteils auffinden, denn vorstellen kann man den Zusammenhang oder das Band zwischen Ursache und Wirkung nicht, sondern es steckt nur in der Bejahung, also in der Form des Urteils, die das Aufeinanderfolgen von Ursache und Wirkung als notwendig behauptet. Die Frage nach dem Rechte, etwas,

was nicht wahrgenommen ist, als wirklich zu setzen, ist also, wie überall in der Erkenntnistheorie, die Frage nach dem Rechte einer Bejahung, und für diese Bejahung, ohne die es keine Erkenntnis, also auch keine Erkenntnis der objektiven Wirklichkeit gibt, muss der vom erkennenden Subjekt unabhängige Gegenstand gefunden werden. Mit Rücksicht auf den früher gewonnenen Begriff der Kategorie können wir das auch so ausdrücken: die Erkenntnistheorie hat für die Form der Urteile den Gegenstand nicht etwa in den Formen der objektiven Wirklichkeit zu suchen, die durch die Formen der Urteile zu reproduzieren sind, sondern sie weiss, dass die Urteilsform durch die Kategorie entsteht, und dass daher die Objektivität der Wirklichkeitserkenntnis nicht auf der Wirklichkeit beruht, sondern auf der Norm, deren Anerkennung die Kategorie ist.

Damit ist die Frage, ob die Behandlung unseres neuen Problems nur die Aufgabe hat, den bereits früher gewonnenen Begriff des Erkennens weiter auszuführen, im Prinzip bereits entschieden. Die Behauptung des empirischen Realismus: es gibt eine für sich bestehende zusammenhängende Wirklichkeit, die mehr ist als ein blosser Wahrnehmungskomplex, bedeutet erkenntnistheoretisch gesprochen nur: als Gegenstand der Wirklichkeitserkenntnis reicht das durch die Kategorie der Gegebenheit anerkannte isolierte und zusammenhangslose transzendente Sollen nicht aus, sondern es müssen sich noch andere Formen des Sollens oder Normen finden und als transzendent begründen lassen, deren Anerkennung durch andere Kategorien den Begriff einer objektiven Wirklichkeit, z. B. den Begriff einer Welt aufeinander wirkender

Dinge, entstehen lassen. Sind diese Normen begründet, so besitzt das in den ihnen entsprechenden Kategorien urteilende Erkennen Gegenständlichkeit, denn die durch die Anerkennung transzendenter Normen entstehenden Formen haben einen transzendentalen Charakter und sind daher als vom erkennenden Subjekt unabhängige, objektive Formen zu betrachten.

Das, was der empirische Realismus als objektive Wirklichkeit bezeichnet und für den Gegenstand der Erkenntnis hält, ist also vom Standpunkte des transzendentalen Idealismus eine Erkenntnisaufgabe, oder: alles an der objektiven Wirklichkeit, das über den Inhalt der einzelnen Wahrnehmungen hinausgeht, ist ein Inbegriff von Imperativen, die fordern, dass das Gegebene nach bestimmten Formen geordnet wird. Die Richtung, in der die Lösung dieser Aufgabe sich zu vollziehen hat, d. h. die Formen, welche die Ordnung bestimmen, sind von Normen abhängig, und diese Normen bilden daher den vom erkennenden Subjekt unabhängigen Gegenstand der Wirklichkeitserkenntnis. Nach ihnen allein hat das Bejahen sich zu richten, von ihrer Anerkennung durch die Kategorien hängt allein die Gegenständlichkeit der Erkenntnisprodukte ab. Auch das Erkennen der objektiven Wirklichkeit ist, erkenntnistheoretisch betrachtet, also Anerkennen von Normen.

So berechtigt demnach der Einwand ist, dass das zuerst gewonnene Transzendente, das den Gegenstand der rein tatsächlichen Urteile bildet, isoliert und zusammenhangslos war und daher kein genügendes erkenntnistheoretisches Aequivalent für die vom empirischen Realismus als Material der Erkenntnis vorausgesetzte objektive

Wirklichkeit bildete, so ungerechtfertigt ist die Behauptung, dass auf dem von uns eingeschlagenen Wege sich eine zusammenhängende Wirklichkeitserkenntnis überhaupt nicht begründen lasse. Es müssen nur zu der Kategorie der Gegebenheit, die für sich allein lediglich ein fortwährend einsetzendes und wieder abreissendes „Gewühl" von Tatsachen als wirklich verbürgt, neue Kategorien hinzutreten, welche diese Tatsachen zu einer in sich zusammenhängenden objektiven Wirklichkeit anordnen. Die vom erkennenden Subjekt unabhängige Anordnung und damit die Objektivität der so entstehenden Wirklichkeitserkenntnis ist dann lediglich von der Geltung der durch die Kategorien anerkannten Normen bedingt. Die objektive Wirklichkeit erkennen, heisst, in den Kategorien denken, welche die Formen der objektiven Wirklichkeit hervorbringen, es heisst, den Normen gehorchen, die sich als transzendent begründen lassen. Auch der Gegenstand der Wirklichkeitserkenntnis ist demnach kein Sein, sondern ein Sollen.

Machen wir uns dies allgemeine Prinzip noch an einem Beispiel klar, und zwar wiederum an dem Begriff des Dinges. Wir wissen, Dinge sind mehr als Wahrnehmungskomplexe. Gegeben sind nur die Eigenschaften, und auch diese nur mit Rücksicht auf ihren Inhalt, d. h. also eigentlich noch nicht als „Eigenschaften". Das Ding, an dem die Eigenschaften haften, und das sie so miteinander verbindet, dass wir von ihnen als den Eigenschaften eines Dinges reden können, ist der Wahrnehmung entzogen. Für den Inhalt der Erkenntnis kommen nun zwar nur die wahrnehmbaren Eigenschaften in Betracht, aber es bleibt doch notwendig, dass dies

Wahrgenommene in einer bestimmten Weise, eben als Eigenschaft eines Dinges, unabhängig vom erkennenden Subjekt, angeordnet ist.

Werden wir deshalb ein transzendentes Ding voraussetzen? Damit kämen wir nicht einen Schritt weiter. Wir reflektieren vielmehr darauf, dass das, was nicht gegeben ist, eine bestimmte Form der Anordnung von Gegebenem bildet, und unser Bedürfnis nach Objektivität der Erkenntnis wird befriedigt, sobald wir voraussetzen können, dass diese Form der Dinghaftigkeit eine von jedem Belieben des erkennenden Subjekts unabhängige Zusammengehörigkeit der Eigenschaften bedeutet, also eine urteilsnotwendige ist. Kurz, wir sehen, dass der Begriff des Dinges nur insofern über den Begriff eines Wahrnehmungskomplexes hinausgeht, als die gegebenen Bestandteile in einer als notwendig zu beurteilenden Beziehung zueinander stehen, die darin ihren Ausdruck findet, dass sie Eigenschaften eines Dinges sind. Die vom erkennenden Subjekt unabhängige Bedeutung des Dinges als eines Gegenstandes der Erkenntnis beruht also gewiss nicht auf einem transzendenten Sein, sondern löst sich vom Standpunkt des transzendentalen Idealismus vollständig in Urteilsnotwendigkeit auf. Das angeblich transzendent seiende Ding ist eine transzendente Norm oder Regel der Vorstellungsverknüpfung, die Anerkennung fordert und durch das unter der Kategorie der Dinghaftigkeit sich vollziehende Urteilen Anerkennung erhält.

Ebenso steht es mit den übrigen Formen, die den Begriff der objektiven Wirklichkeit bilden und im Gegebenen nicht aufzufinden sind. Nicht von einer transzendenten Realität, sondern nur von transzendenten

Normen hängt ihre Geltung für den Begriff der objektiven Wirklichkeit ab, und die Normen sind daher der Gegenstand der Erkenntnis dieser Wirklichkeit.

Unsere erkenntnistheoretische Deutung des Begriffes der objektiven Wirklichkeit findet endlich ihren Abschluss dadurch, dass wir wieder an den Begriff des urteilenden Bewusstseins überhaupt anknüpfen und nun zu ihm die Bestimmungen hinzufügen, die sich aus den bisherigen Ausführungen ergeben haben, nämlich die Kategorien als die Formen seiner Bejahung. Das urteilende Bewusstsein überhaupt wird dann in der Tat zum Ideal eines die objektive Wirklichkeit anerkennenden und sie dadurch als objektive Wirklichkeit logisch bedingenden Subjektes, denn dementsprechend ist der Begriff des Bewusstseinsinhaltes überhaupt jetzt gleich dem Begriff der Gesamtheit des kategorial geformten Gegebenen d. h. gleich dem Begriff der objektiven Wirklichkeit. Das urteilende Bewusstsein überhaupt kann mit andern Worten jetzt nicht mehr nur als Subjekt gedacht werden, welches einen Inhalt überhaupt als seiend bejaht, sondern seine Bejahung ist durch die Kategorie der Gegebenheit und die Kategorien der objektiven Wirklichkeit näher bestimmt. Es muss also gedacht werden als ein Subjekt, das alle die transzendenten Normen anerkennt, durch deren Anerkennung die Form der Gegebenheit und die Formen der objektiven Wirklichkeit entstehen. Erst der Begriff dieses so bestimmten urteilenden Bewusstseins überhaupt ist dann die zureichende logische Voraussetzung der Wirklichkeit, die der empirische Realismus als eine für sich bestehende objektive Realität betrachtet.

Auch dem so erweiterten erkenntnistheoretischen Subjektsbegriff entspricht natürlich wieder keine Realität, ja sogar der kategorial geformte Bewusstseinsinhalt ist, als Totalität gedacht, vom erkenntnistheoretischen Standpunkt kein Weltganzes als fertige Wirklichkeit, sondern nur die Idee einer Totalität, der Gedanke einer Aufgabe, den Inbegriff des Gegebenen zu einer einheitlichen, in sich geschlossenen Wirklichkeit zusammenzufügen. Diese Aufgabe gilt notwendig, aber sie ist unlösbar, und daher dürfen wir die Idee nicht einmal zu einer für sich bestehenden immanenten fertigen Welt hypostasieren[1].

Dass die Kategorien des urteilenden Bewusstseins überhaupt, welche die Formen der objektiven Wirklichkeit entstehen lassen, ebenso wie die Kategorie der Gegebenheit, weder als immanente noch als transzendente Realitäten gedacht werden können, bedarf kaum noch der ausdrücklichen Erörterung. Sie sind als Kategorien nicht die Denk- oder Urteilsformen eines empirischen Subjektes, da sie logische Voraussetzungen der Wirklichkeit sind, zu der jedes empirische Subjekt als Teil gehört, und es sinnlos wäre, die Wirklichkeit von einem ihrer Teile abhängig zu machen. Es ist deshalb auch ein in sich widerspruchsvoller Gedanke, dass die Geltung der Kategorien allmählich entstanden sei, denn ihre Geltung macht ja den Begriff einer Welt, in der etwas allmählich entsteht, überhaupt erst möglich. Das Hinein-

[1] Vgl. hierzu: B. Christiansen, Erkenntnistheorie und Psychologie des Erkennens (1902). Die Schrift entwickelt Gedanken, die den hier vertretenen Ansichten sehr nahe stehen, und zeichnet sich durch einige ungemein glückliche und präcise Formulierungen erkenntnistheoretischer Probleme aus.

tragen des Entwicklungsgedankens in die Transzendentalphilosophie oder die Anwendung der „genetisch-biologischen“ Methode kann zu keinem Ergebnis führen, denn die Kategorien sind die Voraussetzung auch jeder Entwicklung. Ebensowenig aber geht es an, sie als fertige, wirkliche Formen des Bewusstseins überhaupt anzusehen, denn das hiesse ihre transzendente Realität behaupten und ihnen damit jede Bedeutung für die Objektivität der empirischen Erkenntnis nehmen. Sie sind eben nur zu verstehen als Urteils- oder Bejahungsformen, und zwar als Formen der Anerkennung von Werten, die dem erkennenden Subjekt gegenübertreten, ihm eine bestimmte Anordnung der Bewusstseinstatsachen als unbedingt gesollte zumuten und dadurch zugleich als wahr verbürgen.

Der empirische Realismus hat selbstverständlich auch hier wieder das Recht, die objektive Wirklichkeit als eine vom empirischen erkennenden Subjekt unabhängig bestehende, ja die empirischen Subjekte einschliessende Realität anzusehen. Er darf auch sagen, dass in den empirischen Subjekten die Anwendung der Denkformen und das Wissen davon allmählich entsteht, und dass das empirische Subjekt deswegen in den und den bestimmten Formen denkt, weil die objektive Wirklichkeit die und die bestimmten Formen hat. Der empirische Realismus muss sogar untersuchen, wie die Gestaltung des individuellen Denkens abhängig ist von der Gestaltung der das empirische Individuum umgebenden Wirklichkeit. Aber dies alles widerspricht dem transzendentalen Idealismus und seiner Auffassung der Kategorien in keiner Weise. Denn auch hier gilt es, dass die Urteile über die objektive Wirklichkeit zwei Seiten haben, dass der empirische Realismus

nur die eine Seite zu sehen braucht und dann notwendig die Richtigkeit der Urteile von ihrer Uebereinstimmung mit der objektiven Wirklichkeit abhängig machen wird.

Der transzendentale Idealist aber muss darauf hinweisen, dass gar keine Erkenntnis einer objektiven empirischen Wirklichkeit möglich wäre ohne die Anerkennung transzendenter Normen, und dass in den Normen allein die Formen der Wirklichkeit begründet sind, durch die erst der Begriff dieser Wirklichkeit zu stande kommt. Wird daher der empirische Realismus zu einer erkenntnistheoretischen Ansicht gemacht, wobei er, je nachdem man einseitig auf das realistische oder das empiristische Element achtet, entweder die Gestalt des erkenntnistheoretischen Realismus oder die Form des Positivismus annimmt, so muss der transzendentale Idealismus sich gegen beide Lehren mit gleicher Entschiedenheit wenden. Dem Positivismus oder der immanenten Philosophie gegenüber zeigt er, dass die Normen, auf denen die Formen der objektiven Wirklichkeit beruhen, sich mit Rücksicht auf ihre Geltung niemals aus dem Gegebenen begreifen lassen, sondern transzendent sind, und dass daher eine rein positivistische oder immanente Erkenntnistheorie den Begriff des Wirklichkeitserkennens überhaupt zerstört. Dem erkenntnistheoretischen Realismus gegenüber aber hebt der transzendentale Idealismus hervor, dass die Annahme eines transzendenten Seins nicht nur unbegründbar ist, sondern auch wenn sie begründbar wäre, gerade jenen Zusammenhang der Erkenntnis nicht liefern würde, den der empirische Realist, obwohl er im Gegebenen nicht vorhanden ist, mit Recht voraussetzt. Man kann immer nur nach-

weisen, dass dieser Zusammenhang durch das in Kategorien sich vollziehende Urteilen entsteht, das zwar des transzendenten Sollens, aber nicht des transzendenten Seins zur Objektivität bedarf. Auch in Bezug auf den Begriff der objektiven Wirklichkeit befindet sich also weder der Positivismus noch der erkenntnistheoretische Realismus, sondern allein der transzendentale Idealismus mit dem empirischen Realismus in Harmonie.

IV.

Konstitutive und methodologische Formen.

Denken wir uns nun aber auch das zweite Hauptproblem der Transzendentalphilosophie gelöst, d. h. jenes System von Formen, Kategorien und Normen entwickelt, die den Begriff der objektiven Wirklichkeit möglich machen, so wären damit die Aufgaben der Erkenntnistheorie noch immer nicht erfüllt. Der Begriff der objektiven Wirklichkeit oder des kategorial geformten Bewusstseinsinhaltes überhaupt enthält, wie wir bereits angedeutet haben, lediglich das Material der wissenschaftlichen Erkenntnis. Das Problem der Bearbeitung war zunächst absichtlich beiseite gelassen, und daher ist noch eine andere Art von Formen zu behandeln, die vom Begriff der wissenschaftlichen Erkenntnis ebenfalls unabtrennbar sind. Von dem überindividuellen Subjekt oder dem urteilenden Bewusstsein überhaupt könnte man freilich sagen, dass es die Erkenntnis der objektiven Wirklichkeit auch ohne weitere Bearbeitung besitzt. Aber damit ist für die Wissenschaftslehre nichts gewonnen, denn sie muss auch die Erkenntnis des individuellen empirischen Subjekts verstehen. Nun haben wir freilich

das Bewusstsein überhaupt als Ideal der Erkenntnis bezeichnet, und man könnte daher meinen, die Aufgabe des empirischen erkennenden Subjekts bestehe darin, sich diesem Ideale anzunähern, also soweit wie möglich Bewusstsein überhaupt zu werden. Diese Aufgabe würde es dann dadurch lösen, dass es versuchte, sowohl alle Urteile zu vollziehen, die sagen, was Tatsache ist, als auch den Inbegriff des als tatsächlich Ausgesagten in die Formen zu bringen, die aus den Kategorien der objektiven Wirklichkeit entstehen.

Auf diesem Wege aber kommen wir nicht weiter, denn das urteilende Bewusstsein überhaupt ist ein Ideal nur mit Rücksicht auf die Formen der objektiven Wirklichkeit, mit Rücksicht auf den Inhalt dagegen eine Idee[1], deren Realisierung sich kein individuelles erkennendes Subjekt auch nur anzunähern vermag. Es wird dies sofort klar, sobald wir berücksichtigen, dass die wissenschaftliche Erkenntnis nicht Anschauungen sondern Begriffe bildet, und dass der Inhalt dieser Begriffe nicht mit dem anschaulichen Inhalt der objektiven Wirklichkeit übereinstimmt. Dieser Inhalt zeigt nämlich nicht nur mit Rücksicht auf seine Totalität, sondern auch in jedem seiner Teile die Eigentümlichkeit, dass er sich in keinen Begriff so aufnehmen lässt, wie er existiert, und daher ist der Begriff des Erkennens als eines Abbildens noch in einem neuen Sinne unhaltbar: auch die vorstellungsmässigen Bestandteile des Urteils können den Inhalt der objektiven Wirklichkeit nicht reproduzieren. Das Erkennen formt vielmehr durch den Be-

[1] Das Wort ist hier natürlich wieder im Sinne Kants gemeint.

griff stets auch den Inhalt der objektiven Wirklichkeit um, und die Wissenschaftslehre hat daher die Aufgabe, auch die Formen zu entwickeln und zu begründen, die bei der wissenschaftlichen Begriffsbildung in Betracht kommen.

Diese Formen aber sind von den bisher betrachteten, durch die Kategorien entstehenden Formen der Erkenntnis prinzipiell zu scheiden. Sie gehören nicht zu dem, was den Begriff einer objektiven Wirklichkeit überhaupt erst möglich macht, sie sind daher auch für den empirischen Realismus nicht im Material des Erkennens enthalten, sondern sie bestimmen eine Auffassung der objektiven Wirklichkeit, die auch vom Standpunkte des empirischen Realismus allein als Auffassung angesehen werden darf, und die von der durch die Kategorie der Gegebenheit und durch die andern Kategorien geformten objektiven Wirklichkeit selbst streng zu scheiden ist. Diese Formen können mit andern Worten nicht auf das urteilende Bewusstsein überhaupt bezogen werden und so als Formen des Bewusstseinsinhaltes überhaupt gelten, sondern sie sind lediglich als Erkenntnisformen des empirischen Erkenntnissubjektes und nicht als Kategorien in dem angegebenen Sinne zu betrachten.

Damit soll nicht gesagt sein, dass jeder Einzelforscher sich dessen bewusst ist, dass die durch diese Formen entstandenen Begriffe einen Inhalt haben, dem keine empirische Realität genau entspricht. Im Gegenteil, ein Begriffsrealismus, der die Produkte wissenschaftlicher Tätigkeit selbst für Wirklichkeiten hält, ist weit verbreitet. Aber diesen Realismus kann der transzendentale Idealismus nicht anerkennen oder gar recht-

fertigen, sondern er muss ihn zerstören, und zwar gerade deshalb, damit der empirische Realismus unangetastet bleibt.

Wir haben also den bisher betrachteten Wirklichkeitsformen die Begriffsformen entgegenzusetzen, oder, insofern in der Anwendung der Begriffsformen die Methode der Wissenschaft besteht, die methodologischen Formen von den Wirklichkeitsformen zu unterscheiden. So absurd es ist, in den Wirklichkeitsformen etwas vom empirischen Subjekt Abhängiges und in der objektiven Wirklichkeit selbst eine bloss empirische Auffassungsweise zu sehen, wie der Positivismus es will, so notwendig ist es, darauf hinzuweisen, dass in der Tat jede durch die methodologischen Formen geschaffene Begriffswelt eine Auffassung des empirischen Subjektes, ja geradezu ein Anthropomorphismus ist, da wir eine andere als von Menschen geschaffene Wissenschaft nicht kennen.

Die systematische Gliederung und Entwicklung der verschiedenen methodologischen Formen kümmert uns hier wieder nicht[1]. Es kommt nur auf das allgemeine Prinzip der Trennung der beiden Arten von Formen an, und wir benutzen es zunächst, um auf den Begriff der objektiven Wirklichkeit und seine Formen neues Licht fallen zu lassen. Zu diesem Zwecke kann eine kurze Erinnerung an Kant und eine ausdrückliche Vergleichung unseres Standpunktes mit dem seinigen dienen. Wir haben solche Anknüpfung bisher absichtlich vermieden,

[1] Ihre Darstellung und Begründung bildet den Hauptinhalt meines Buches: Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung.

obwohl für jeden Kundigen die Beziehungen zu Kants Philosophie deutlich zu Tage treten müssen, ja in der Wahl der Termini absichtlich hervorgehoben sind. Eine ausdrückliche Auseinandersetzung mit Kant aber wurde unterlassen, weil die absolut wichtige Frage nach dem, was richtig ist, nicht mit der soviel umstrittenen und doch nur relativ wichtigen Frage, was Kants wahre Meinung ist, vermischt, und dadurch die Hauptabsicht dieser Schrift, die erkenntnistheoretischen Grundprobleme so einfach wie möglich zu fassen, vereitelt werden sollte. Dieser Gefahr entgehen wir hier, wenn wir uns an gewisse, fast überall in übereinstimmender Weise dargestellte Teile des Gedankenganges der Kritik der reinen Vernunft halten, also an Lehren Kants, die auch in weiteren Kreisen als geläufig und bekannt vorausgesetzt werden dürfen.

In vollständiger Uebereinstimmung mit Kant befinden wir uns darin, dass jede wissenschaftliche Erkenntnis der Wirklichkeit ihren Inhalt der immanenten Sinnenwelt entnimmt, dass ihre Formen sich jedoch nicht aus dem Gegebenen ableiten lassen. Von dem, was für gewöhnlich als Kants Meinung angesehen wird, sind wir nun zunächst darin abgewichen, dass auch das Gegebene selbst für uns noch ein erkenntnistheoretisches Problem enthält. Doch bedarf diese Abweichung keiner ausführlichen Darstellung, und ebensowenig gehen wir auf das Verhältnis unseres Begriffes der Kategorie zu dem Kategoriebegriff Kants näher ein. Wichtig ist hier vielmehr Kants Begriff der Natur, d. h. sein Begriff einer aus dem Zusammen von Stoff und Form bestehenden „empirischen Realität“. Wir greifen zwar diesen

Naturbegriff selbst nicht an, sondern sehen in Kants Definition der Natur als des Daseins der Dinge, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist, eine endgültige Wahrheit, meinen aber, dass Kant gewissermassen zu rasch von dem Begriff des Gegebenen zu dem Begriff der Natur fortgeschritten ist. Es fehlt daher der Begriff dessen, was wir objektive Wirklichkeit nennen, oder: Kant identifiziert die objektive Wirklichkeit mit der Natur in einer Weise, die wir nicht mitmachen können.

Es hängt dies damit zusammen, dass Kant den Begriff der Wissenschaft in der Kritik der reinen Vernunft mit dem der Naturwissenschaft gleichsetzt und Voraussetzungen der Naturwissenschaft, also methodologische Formen, zu Kategorien der objektiven Wirklichkeit werden lässt. Dadurch kommt in den Begriff der objektiven Wirklichkeit mehr und in anderer Hinsicht zugleich auch weniger hinein, als im Begriff des Materials der empirischen Wissenschaften steckt. Wir müssen den Begriff einer Wirklichkeit bilden, der zwischen dem Begriff des Aggregates von Tatsachen und dem Begriff der Natur im Sinne Kants steht, d. h. den Begriff einer Wirklichkeit, die einerseits mehr an Form enthält als der Inbegriff des Gegebenen, die also in erkenntnistheoretischer Hinsicht bereits geformter Stoff ist, und die doch andrerseits weniger an Form enthält als die Kantische Natur, d. h. von spezifisch naturwissenschaftlichen Formen frei, dafür aber an Inhalt um so reicher ist. Dieser Begriff einer wissenschaftlich noch vollkommen unbearbeiteten und doch vom Standpunkt des empirischen Realismus fertigen,

zusammenhängenden Wirklichkeit, der nicht nur bei Kant, sondern in der Erkenntnistheorie überhaupt zu fehlen scheint, ist dann von entscheidender Bedeutung für den Aufbau des Systems der Transzendentalphilosophie und insbesondere der Kategorienlehre.

Wegen der einzigartigen Bedeutung, welche die Formen der objektiven Wirklichkeit besitzen, ist es nötig, sie zunächst auch mit einem besonderen Namen zu bezeichnen, der sie scharf gegen die Bearbeitungsformen der wissenschaftlichen Erkenntnis abgrenzt. Wir könnten sie im Anschluss an den Ausdruck „objektive Wirklichkeit" auch die objektiven Formen nennen, ziehen jedoch, wo wir uns vom empirischen Realismus zum transzendentalen Idealismus wenden, den Terminus „konstitutiv" vor, und werden dementsprechend die Kategorien, welche dem Gegebenen die Formen der objektiven Wirklichkeit verleihen und so die objektive Wirklichkeit konstituieren, die konstitutiven Kategorien nennen[1]. Ihnen entsprechen dann die Formen des Sollens als die konstitutiven Normen, die transzendent gelten müssen, wenn der Begriff der objektiven Wirklichkeit zu Recht bestehen soll, und die konstitutiven Wirklichkeitsformen im engeren Sinne, die der empirische Realismus als Wirklichkeiten ansieht. Die Erkenntnistheorie hat demnach die Aufgabe, das erkenntnistheoretische Aequivalent

[1] Diesen Terminus gebraucht Windelband (Vom System der Kategorien, 1900) im Gegensatz zu den „reflexiven Kategorien", und auch nach ihm bedeuten die konstitutiven Kategorien „diejenigen sachlichen Zusammenhänge, welche das gegenständliche Verhältnis der Vorstellungselemente ausmachen". Doch hält Windelband Kategorien für konstitutiv, in denen wir keine Formen der objektiven Wirklichkeit sehen können, wie z. B. den Begriff des Gesetzes.

für den Begriff der objektiven Wirklichkeit durch die Ableitung und Begründung der konstitutiven Kategorien aufzuzeigen.

Damit aber nicht nur der Name feststeht, sondern auch die Sache deutlich wird, wollen wir uns den Unterschied der konstitutiven und methodologischen Formen auch noch an einem Beispiel klar machen, das wieder mit Rücksicht auf den Gegensatz zu Kants Naturbegriff von Bedeutung ist, nämlich an den Begriffen der Kausalität und des Naturgesetzes. Die nahe Beziehung, in der diese beiden Begriffe zueinander stehen, hat zu einer verhängnisvollen Verwechslung geführt. Man sieht in dem Etwas, das die Ursache mit dem Bewirkten „verbindet", und das vom empirisch realistischen Standpunkt ein reales Band, vom erkenntnistheoretischen Standpunkt eine Urteilsnotwendigkeit ist, bereits die Notwendigkeit des Naturgesetzes und identifiziert so die kausal bedingte mit der gesetzmässigen Veränderung. Das aber ist durchaus unzulässig. Diese beiden Begriffe sind scharf zu trennen. Das Notwendige braucht nicht mit dem Gesetzlichen identisch zu sein. Hat nämlich Kant recht mit der Behauptung, es komme eine objektive zeitliche Folge, also etwas, worin wir gewiss einen unentbehrlichen Faktor der objektiven Wirklichkeit sehen müssen, erst durch die Kategorie der Kausalität zu stande, und ist demnach jede objektive zeitliche Veränderung ein kausal bestimmter Vorgang, so kann die notwendige Aufeinanderfolge eines Ereignisses auf das andere nicht schon eine gesetzmässige Aufeinanderfolge sein.

Der Grund dafür ist der, dass sonst die objektive Wirklichkeit zwei einander ausschliessende Bestimmungen

erhalten würde. Alles nämlich, was unter der Kategorie der Gegebenheit gedacht werden kann, ist etwas Einmaliges und Individuelles oder ein Dies, und wenn die Kategorie der Kausalität nichts anderes ist als eine bestimmte Anordnung von Gegebenheiten, so ist auch jedes Kausalverhältnis ein einmaliger individueller Vorgang. Oder: wenn die Kausalität zu den konstitutiven Kategorien der objektiven Wirklichkeit gehört, so heisst das vom Standpunkt des empirischen Realismus, dass die objektive Wirklichkeit nur individuelle Kausalverknüpfungen kennt, also jede wirkliche kausale Verknüpfung von jeder andern wirklichen kausalen Verknüpfung verschieden ist. Der Begriff des Gesetzes dagegen ist ein allgemeiner Begriff, und zwar nicht nur in dem Sinne, wie jeder Begriff einer Form allgemein ist, und wie auch die Kategorie der Gegebenheit allgemein sein muss, sondern er ist allgemein auch in dem Sinne, dass er der allgemeine Begriff von etwas Allgemeinem ist, denn jedes Naturgesetz hat einen allgemeinen Inhalt oder sagt das einer Mehrheit von Kausalverknüpfungen Gemeinsame aus. Wäre demnach das allgemeine Naturgesetz in demselben Sinne eine konstitutive Kategorie wie die Kausalität, so müsste man vom Standpunkt des empirischen Realismus sagen, dass die objektive Wirklichkeit sowohl lauter individuelle Kausalverknüpfungen als auch lauter allgemeine Kausalverknüpfungen zeige, und das ist ein offenbarer Widersinn.

Ja, wir können noch weiter gehen. Eine allgemeine Kausalverknüpfung wäre eine allgemeine Wirklichkeit. Der Begriff der allgemeinen Wirklichkeit aber ist von dem Begriff dessen, was wir objektive Wirklichkeit ge-

nannt haben, ganz fern zu halten, da aller Inhalt der objektiven Wirklichkeit aus dem stammt, was durch die Kategorie der Gegebenheit gedacht wird, und alles Gegebene individuell ist. Deshalb muss auch der Inhalt der objektiven Wirklichkeit durchweg individuell sein, d. h. es gibt nur individuelle empirische Wirklichkeiten. Wollte man annehmen, dass der Begriff der Gesetzmässigkeit eine konstitutive Kategorie ist, so müsste man auch an eine andere als die empirische objektive Wirklichkeit glauben und ihr eine transzendente Welt allgemeiner Wirklichkeiten gegenüberstellen. Das haben denn auch tatsächlich die grossen Metaphysiker ganz folgerichtig getan, sobald sie die Gesetzeserkenntnis als Wirklichkeitserkenntnis zu verstehen suchten, aber dass sie damit das Wesen der Erkenntnis und insbesondere das der Gesetzeserkenntnis wirklich begreiflich gemacht haben, wird man nicht behaupten können.

Selbst wenn man zugeben wollte, man könne das Allgemeine zu einer transzendenten Realität machen, so muss doch diese transzendente Realität in irgend eine reale Verbindung mit der immanenten objektiven Wirklichkeit gebracht werden, d. h. man muss annehmen, dass zwischen den allgemeinen und den individuellen Wirklichkeiten das Verhältnis einer realen Abhängigkeit bestehe[1], und bei dem Versuch, dies Abhängigkeits-

[1] Dies kommt auch bei Windelband (a. a. O. S. 57f.) zum Ausdruck. Er sagt, dass die Abhängigkeit des Besonderen vom Allgemeinen „sich als eine konstitutive Beziehung enthüllt", und dass „wir diese reale Bedeutung der logischen Dependenz im Begriffe des Gesetzes denken". Dieser Begriff des Gesetzes erscheint uns aus den im Text angegebenen Gründen nicht haltbar.

verhältnis begreiflich zu machen, muss man notwendig scheitern. Das Verhältnis des Allgemeinen und des Besonderen vermögen wir nur als ein logisches und niemals als ein reales Verhältnis zu denken, denn ein reales „Verhältnis“ kann nur zwischen Realitäten bestehen, und ebensowenig können wir begreifen, wie an der Hand der immanenten, individuellen Wirklichkeiten eine Erkenntnis der transzendenten allgemeinen Wirklichkeiten gewonnen werden soll.

Stellt man der Erkenntnis diese Aufgabe, dann behält der Skeptizismus stets recht. Zwischen unsern Urteilen und einer Welt allgemeiner Wirklichkeiten besteht eine unüberbrückbare Kluft. Wir bleiben von dem, was wir erkennen sollen, dann ewig getrennt. Alle die Begriffe von transzendenten allgemeinen Realitäten, deren leerster und inhaltärmster das „Ding an sich“ ist, erfüllen den Zweck nicht, zu dem sie gebildet worden sind, und können ihn nie erfüllen. Durch sie wird vielmehr die Welt und das Erkennen nur immer unbegreiflicher. Man darf nicht, statt an Wirklichkeiten Begriffe zu bilden, aus Begriffen Wirklichkeiten machen wollen. Solche Begriffe sind daher fernzuhalten, und auch die Motive, die zu ihnen führen, als grundlos nachzuweisen. Zu diesen Motiven aber gehört der Begriff der Gesetzlichkeit als einer konstitutiven, Wirklichkeit begründenden Kategorie, und deshalb müssen wir diesen Begriff von vornherein aus der Reihe der konstitutiven Kategorien streichen, d. h. wir dürfen in dem Gesetz niemals etwas anderes sehen als eine methodologische Form, durch die wohl allgemeine Begriffe aber keine Wirklichkeiten entstehen können. Das Allgemeine, das in diesem

Fall soviel heisst wie das Gemeinsame, hat nur im allgemeinen Begriff, also in einem Abstraktionsprodukt, Existenz, und aus diesem Grunde können wir auch den Begriff der Natur als des Daseins der Dinge, „sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist", nur dann aufrecht erhalten, wenn wir dem Worte „sofern" einen sehr viel „subjektiveren" Sinn geben, als Kant selbst es beabsichtigt hat[1], d. h. wenn wir die Naturkategorien als Urteilsformen der empirischen Subjekte oder der wissenschaftlichen Bearbeitung von den Wirklichkeitskategorien absondern. Die individuelle objektive Wirklichkeit oder die empirische Realität ist nicht die allgemeine Natur Kants.

Es ist klar, dass die Unterscheidung von Kausalität und Naturgesetzlichkeit auf die Unterscheidung zurückführt, die wir zur Klarlegung der Kategorie der Gegebenheit machen mussten. Dort kam es darauf an, dass auch die allgemeine Form der Gegebenheit das Element in sich behält, das ihr als Form eines Urteils über eine einmalige, individuelle Wirklichkeit oder über ein „dies" zukommt. Von jedem Urteil, das die kausale

[1] Vgl. meinen Vortrag: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft (1899), S. 10, und dazu die Bemerkung von F. Medicus, Kant und Ranke (Kantstudien, Bd. VIII 1903), S. 146 Anm. Diese interessante Schrift weist ebenfalls auf die Einseitigkeit der Begriffe Kants hin und sucht „die Anwendung der transzendentalen Methode auf die historischen Wissenschaften" zu begründen. Doch fehlt auch bei Medicus der Begriff der aller Wirklichkeitserkenntnis gemeinsamen Kategorien und damit der richtige Begriff der empirischen Realität. Sowohl die Naturkausalität als auch die historische „teleologische Dependenz" setzen die Kausalität überhaupt voraus. Was soll „Dependenz" ohne Kausalität bedeuten, wenn sie mehr als logisch ist?

Verknüpfung von Gegebenheiten behauptet, müssen wir jetzt ebenfalls sagen, dass es ein Urteil über einen einmaligen individuellen Vorgang oder über ein „dies“ ist, weil wir nur individuelles Gegebenes kennen. So tritt auch bei der Unterscheidung von Kausalität und Naturgesetz der Unterschied der Formen des Individuellen von den Formen des Allgemeinen deutlich zu Tage. Ob in Bezug auf die Allgemeinheit die Kategorie der Gegebenheit sich von der Kategorie der Kausalität unterscheidet, und ob in der Kausalität bereits das Moment steckt, das zugleich die Bildung von solchen Gesetzesbegriffen durch die Wissenschaft ermöglicht, die unbedingt für alle Wirklichkeit gelten, können wir nicht weiter verfolgen, da eine Theorie der Kausalität über den Rahmen dieser Arbeit hinausführen würde. Aber die allgemeine Konsequenz können wir ziehen, dass alle rein konstitutiven Kategorien Formen von der Art sein müssen, dass sie sich auf einmalige, individuelle Inhalte anwenden lassen, und dass daher alle Formen, die ihrem Begriffe nach schon Formen des Allgemeinen sind, zu den methodologischen Formen gehören, womit jedoch nicht gesagt sein soll, dass es nicht auch methodologische Formen des Individuellen gibt. Jedenfalls, das Material des Erkennens oder die objektive Wirklichkeit tritt dem Erkennenden nur in individueller Gestalt entgegen. Allgemeine Begriffe und selbstverständlich auch Begriffe mit individuellem Inhalt sind immer erst Produkte der Wissenschaft.

Wie wichtig die Herausarbeitung des Begriffes der objektiven Wirklichkeit und seine Freihaltung von methodologischen Erkenntnisformen ist, wollen wir noch in

anderer Hinsicht verfolgen. Schon früher haben wir hervorgehoben, dass der Bewusstseinsinhalt überhaupt oder das vom urteilenden Bewusstsein überhaupt bejahte immanente Sein nicht etwa ein psychisches Sein ist, sondern von dem Gegensatz, der mit den Worten physisch und psychisch bezeichnet wird, ganz frei gedacht werden muss. Dies gilt nun selbstverständlich auch für den Begriff der objektiven Wirklichkeit, d. h. der genannte Gegensatz darf ebenfalls nicht als ein Produkt der konstitutiven Kategorien, sondern nur als ein Produkt der wissenschaftlichen Begriffsbildung angesehen werden. Ja, es ist durchaus nicht einmal selbstverständlich, dass alle Einzelwissenschaften jene strenge begriffliche Scheidung von physisch und psychisch machen müssen. Doch dies wollen wir hier nicht weiter verfolgen. Es kommt nur darauf an, zu zeigen, dass, sobald diese Scheidung von dem Begriff der objektiven Wirklichkeit ferngehalten wird, damit wieder Denkmotive fortfallen, die zu einer langen Reihe von metaphysischen Begriffsbildungen geführt haben und damit zu Begriffen von Wirklichkeiten, deren Erkenntnis sich nach unsern Voraussetzungen niemals verstehen lässt.

Die Wirklichkeit, in der wir leben, und die für die Einzelwissenschaften Stoff der Erkenntnis ist, setzt sich, so meint man, aus zwei Faktoren zusammen, deren Begriffe einander ausschliessen: aus dem den Raum erfüllenden Physischen und dem unräumlichen Psychischen. Muss man diesen „Dualismus", bei dem die Einzelwissenschaften stehen bleiben, nicht durch eine Metaphysik überwinden? Ist die Wirklichkeit ihrem „Wesen" nach vielleicht durchweg Körper oder durchweg Seele,

oder keines von beiden, sondern eine dritte, beides vereinigende Substanz? Oder muss vielleicht gerade der Dualismus durch die Metaphysik aufrecht erhalten werden? Man weiss, welche Rolle diese Fragen in der Geschichte der Philosophie auch nach Kant, ja heute noch spielen. Gibt es also nicht noch eine ganz andere Art der Erkenntnis, die sich nicht unter unsern Erkenntnisbegriff bringen lässt? Wird daher der Begriff der Wissenschaft nicht ungebührlich verengert, wenn wir sie auf das Urteilen über Gegebenheiten in den konstitutiven und methodologischen Formen einschränken? Die Frage nach dem „Wesen" der Wirklichkeit können solche Urteile doch niemals beantworten.

Gewiss nicht. Aber sobald wir den Begriff der objektiven Wirklichkeit verstanden haben, ist es klar, dass alle Fragen nach solchem „Wesen" keine berechtigten wissenschaftlichen Fragen sind. Der Dualismus, den man überwinden oder bestehen lassen will, ist nur insofern wirklich, als im Inhalte der objektiven Wirklichkeit sich gewisse spezifische Differenzen finden, die uns dann veranlassen, Begriffe von zwei verschiedenen Arten des Wirklichen, des raumerfüllenden und des nichträumlichen zu bilden. Als Wirklichkeiten aber sind diese spezifischen Unterschiede im Inhalte des immanenten Seins, ebenso wie alle inhaltliche Mannigfaltigkeit des Gegebenen, einfach hinzunehmen, denn sie sind absolut irrational. Wenn der „Dualismus" nichts anderes als dies behauptet, so ist er daher eine Binsenwahrheit und jedenfalls keine Metaphysik. Die Ueberwindung des wirklich vorhandenen Dualismus durch ein metaphysisches System, das nach dem „Wesen" dieser Mannigfaltigkeit

fragt, ist deswegen ein hoffnungsloses Unternehmen, denn spezifische Unterschiede im Inhalt des Gegebenen schafft keine Begriffsbildung aus der Welt. Den andern Dualismus aber, nach dem die Welt aus zwei Arten von Wirklichkeiten bestehen soll, und der erst durch die Begriffsbildung der Physik und der Psychologie geschaffen ist, können wir deshalb nicht überwinden wollen, weil der Wunsch nach seiner Ueberwindung soviel bedeutet wie der Wunsch, unsere wissenschaftliche Begriffsbildung für ungültig zu erklären, d. h. entweder materialistisch die Begriffe der Psychologie oder spiritualistisch die Begriffe der Physik zu verwerfen oder endlich monistisch gerade die Begriffe zu einer Einheit zusammendenken zu wollen, die so gebildet worden sind und gebildet werden mussten, dass sie einander ausschliessen.

Es folgt also aus einer konsequenten Scheidung der methodologischen von den konstitutiven Formen, dass jede metaphysische Behandlung des Verhältnisses von physisch und psychisch, sei sie materialistisch oder spiritualistisch, monistisch oder dualistisch, gleich wertlos ist. Solange wir uns auf dem Boden der theoretischen Wissenschaft bewegen, gibt es überhaupt keines der Probleme, an deren Lösung diese verschiedenen metaphysischen Richtungen arbeiten. Wenn jemand das „Wesen" des Seins kennen lernen will, und dabei andere Fragen stellt als die von den Einzelwissenschaften zu beantwortenden, so können sich diese Fragen immer nur auf die Formen des Seins beziehen, und dann sind es keine metaphysischen, sondern erkenntnistheoretische Fragen. In gewissem Sinne kann freilich die Frage nach dem Wesen des Seins „monistisch" beantwortet werden, insofern nämlich,

als alles Sein das gemeinsam hat, dass es Bewusstseinsinhalt oder immanentes Sein ist. Aber monistisch in diesem Sinne ist nur die objektive Wirklichkeit als Erfahrungswelt oder das, was man sehr mit Unrecht „Erscheinung“ nennt, zu denken und nicht das metaphysische Wesen. „Hinter“ die Erfahrung kommen wollen, heisst nur, das erkenntnistheoretische Formproblem der Gegebenheit stellen, das, wie wir gesehen haben, zu dem weiteren erkenntnistheoretischen Formproblem der objektiven Wirklichkeit führt. Die Frage nach dem Wesen des Inhaltes der Wirklichkeit ist keine Frage, denn die Wirklichkeit hat überhaupt nicht einen Inhalt. Wer ihren Inhalt kennen lernen will, wie er, abgesehen von dem Inhalt der Begriffe der Einzelwissenschaften, also abgesehen von den methodologischen Formen, sich darstellt, der muss versuchen, möglichst viel davon zu erleben. Dies ist der einzige Weg zur Lösung des „ontologischen Problems“, der nach Feststellung des Begriffes der objektiven Wirklichkeit noch übrig bleibt. Eine Einheit des Seins wird man aber auf diesem Wege nie finden, sondern immer mehr über die Mannigfaltigkeit seines Inhalts staunen.

Schliesslich sei über den Begriff der objektiven Wirklichkeit noch eins hinzugefügt. Was es vielleicht am schwersten macht, diesen Begriff rein zu fassen, liegt nicht nur daran, dass das Material der Erkenntnis von jeder Wissenschaft in Begriffe umgesetzt wird, und dass wir daher die Produkte der Begriffsbildung leicht mit der Wirklichkeit selbst verwechseln. Es kommt vielmehr noch hinzu, dass wir auch im nichtwissenschaftlichen Leben unsere Aufmerksamkeit nicht auf die objektive

Welt schlechthin richten, sondern von ihr immer nur eine bestimmte Auffassung besitzen, die von der Richtung unseres Willens und von dem Interesse abhängt, das wir an den verschiedenen Teilen der Wirklichkeit in verschiedenem Masse haben, und dass wir an der objektiven Wirklichkeit, wie sie ohne jede Auffassung besteht, im Leben gar kein Interesse haben können. Wir sind im Leben stets wollende und wertende Wesen. Wir unterscheiden wesentliche und unwesentliche Bestandteile und bringen uns nur das Wesentliche ausdrücklich als Wirklichkeit zum Bewusstsein. Wir vollziehen also eine Art von Begriffsbildung und Umformung, auch ohne dass wir Wissenschaft treiben, und wenn wir von der objektiven Wirklichkeit reden, so reden wir eigentlich immer schon von irgend einer Auffassung und nicht von ihr selbst, denn jeder Satz ist notwendig mit einer Art von Begriffsbildung verknüpft. Wir müssen deshalb ausdrücklich darauf reflektieren, dass die Wirklichkeit, die wir meinen, die von jeder Auffassung eines empirischen Subjektes vollkommen unabhängig und frei gedachte Wirklichkeit ist, ja wir können ihren Begriff vielleicht am sichersten dadurch umgrenzen, dass wir sie als die Wirklichkeit bezeichnen, die der Art nach bestehen würde, auch wenn es gar keine sie auffassenden empirischen Subjekte oder gar keine im psychologischen Sinne „bewusste“ Wesen gebe. Dieser Begriff erweist sich dann zugleich auch als ganz unvermeidlich, weil in der Tat empirische Subjekte erst als in dieser Wirklichkeit entstanden zu denken sind. Wenigstens für einen Teil von ihr, nämlich für unsere Erde, dürfen wir mit Sicherheit annehmen, dass sie einmal tatsächlich be-

standen hat ohne irgend ein sie auffassendes empirisches Subjekt. Der empirische Realismus kann daher gar nicht anders, als in ihr eine für sich bestehende objektive Realität sehen, und auch die Erkenntnistheorie muss diesen Begriff von dem Begriff jeder menschlichen Auffassung frei halten.

Bisher haben wir nun aber die methodologischen Formen nur mit Rücksicht darauf behandelt, dass sie nicht zum Begriff der objektiven Wirklichkeit gehören. Es handelt sich schliesslich für die Erkenntnistheorie auch darum, ihre positive Bedeutung für die Objektivität der Wissenschaft zu verstehen. Dies neue Problem jedoch liegt nicht mehr im Rahmen unserer Untersuchung, und nur so weit wollen wir den Gedankengang noch verfolgen, dass die prinzipielle Durchführbarkeit unseres Erkenntnisbegriffs auch in dieser Hinsicht deutlich wird.

Die methodologischen Untersuchungen sind von denen über die konstitutiven Kategorien insofern unabhängig, als die Methodenlehre sich auf den Boden des empirischen Realismus stellen und mit ihm das Material der wissenschaftlichen Begriffsbildung als eine für sich bestehende objektive Wirklichkeit betrachten kann. Doch diese Unabhängigkeit der Methodenlehre besteht nur bis zu einem gewissen Grade. Die erste Frage nämlich, die mit Rücksicht auf das Verhältnis der Begriffe zur Wirklichkeit gestellt werden muss, lautet, ob es nur eine Art gibt, Begriffe zu bilden, oder ob mehrere Systeme von Formen entwickelt werden können, nach denen die Wirklichkeit sich bearbeiten lässt. Bei der Beantwortung dieser Frage aber wird man ohne Klarheit über den Unterschied der konstitutiven und methodologischen

Formen nicht weiter kommen. Falls nämlich Formen, die nur methodologisch sind, für konstitutiv gehalten werden, kann das die Folge haben, dass man die Möglichkeit mehrerer verschiedener Methoden von vornherein abweist. Die objektive Wirklichkeit ist nur eine, und was für ihren Begriff konstitutiv ist, muss sich daher auch in jeder wissenschaftlichen Methode geltend machen.

Wir können dabei wieder an den Begriff der Gesetzmässigkeit denken. Nehmen wir an, sie sei eine konstitutive Kategorie, so gehören die Gesetze für den empirischen Realismus zur objektiven Wirklichkeit selbst, und alle Wissenschaften haben, wenn sie die Wirklichkeit gründlich erkennen wollen, auch nach ihren Gesetzen zu suchen. Scheiden wir dagegen die Gesetzmässigkeit als methodologische Form von der Kausalität, so kann es, obwohl jede Wirklichkeit kausal bedingt ist, doch Wissenschaften geben, die sich um Gesetze gar nicht kümmern, sondern individuelle Kausalreihen zu erkennen suchen. Ja, diese Wissenschaften stehen dann mit Rücksicht auf den individuellen Inhalt ihrer Begriffe der objektiven Wirklichkeit, die stets individuell ist, sogar näher als die Gesetzeswissenschaften und können im Gegensatz zu ihnen geradezu die Wirklichkeitswissenschaften genannt werden. Das Dogma, welches Wissenschaft und Gesetzeswissenschaft einander gleichsetzt, ist so mit einem Schlage beseitigt. Es fällt mit der metaphysischen Hypostasierung der Gesetze zu Wirklichkeiten, und es ist damit zugleich der Weg gefunden, um die so viel umstrittene Geschichte, die in der Tat nicht unter den Begriff der Gesetzeswissenschaft gebracht werden kann, bei voller Anerkennung des Kausalitäts-

prinzips, als Wissenschaft zu verstehen, und zwar als die Wissenschaft, die mit dem Inhalt ihrer Begriffe der objektiven Wirklichkeit näher steht als jede Wissenschaft von allgemeinen Gesetzen. Durch die Scheidung der konstitutiven von den methodologischen Formen wird also erst eine wirklich unbefangene Auffassung der wissenschaftlichen Tätigkeit möglich. Hat man die Formen der wissenschaftlichen Begriffe als Auffassungsformen des empirischen erkennenden Subjekts verstanden, so ist gar nicht einzusehen, warum nicht mehrere verschiedene Auffassungsweisen derselben objektiven Wirklichkeit friedlich nebeneinander bestehen sollen.

Aber gerade diese Möglichkeit scheint doch andrerseits wieder sehr bedenklich. Verliert so nicht jede wissenschaftliche, Begriffe bildende Arbeit, trotz der Objektivität ihres Materials, den eigentlichen Halt? Wenn die Formen der Begriffsbildung nicht auf konstitutiven Kategorien beruhen, und auch vom Standpunkt des empirischen Realismus aus die Wissenschaft nicht als ein Abbild der objektiven Wirklichkeit angesehen werden kann, worin besteht dann der Gegenstand der wissenschaftlichen Erkenntnis?

Auch diese Frage ist nur zu beantworten, wenn wir streng an dem Erkenntnisbegriff festhalten, nach dem der Gedanke einer Uebereinstimmung der Vorstellungen mit der Wirklichkeit ganz aufzugeben ist, und der Gegenstand der Erkenntnis allein im Sollen gefunden wird. Abzubilden ist die empirische Wirklichkeit nicht, sondern nur unter solche Begriffe zu bringen, deren Inhalt, sei er allgemein oder individuell, stets eine Umbildung der Wirklichkeit darstellt, gleichviel, ob diese

Umbildung sich mehr oder weniger weit von der Wirklichkeit entfernt. Versteht man aber das Erkennen so, dann hängt seine Objektivität allein davon ab, ob die Formen der wissenschaftlichen Begriffsbildung in Normen begründet sind, und ob das Sollen, das in diesen Normen zum Ausdruck kommt, sich als ein unbezweifelbares erweisen lässt. Auch die Methodenlehre ist eine Wissenschaft von Normen und Werten.

Freilich kann das Sollen, auf dem die methodologischen Formen beruhen, und das z. B. als Norm der Gesetzlichkeit von jedem ein Naturgesetz als wahr behauptenden Urteil implizite anerkannt wird, nicht transzendent in dem Sinne sein, dass es auch über das urteilende Bewusstsein überhaupt oder das erkenntnistheoretische Subjekt hinausweist. Denn der Begriff des urteilenden Bewusstseins überhaupt ist, wie wir wissen, als Begriff des die objektive Wirklichkeit bejahenden Subjekts nur als in Kategorien des Individuellen urteilend und transzendente Normen des Individuellen anerkennend zu denken. Wohl aber vermag die Methodenlehre zu zeigen, dass die Normen der Begriffsbildung transzendent für jedes menschliche, ja für jedes denkbare empirische oder endliche erkennende Subjekt gelten, und mehr als dies wird von dem Gegenstande, nach dem die Formen der wissenschaftlichen Begriffsbildung sich zu richten haben, niemand verlangen, der sich als wissenschaftlich arbeitenden Menschen selbst versteht.

Wie dieser Nachweis zu führen ist, gehört nicht hierher[1]. Nur das sollte hervorgehoben werden, dass die

[1] In meinem Buch über die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung habe ich diese Probleme ausführlich behandelt.

Scheidung der methodologischen von den konstitutiven Formen durchaus nicht einen Relativismus der wissenschaftlichen Begriffsbildung einschliesst. Allerdings, wir lehnen jeden Begriffsrealismus ab und sehen daher auch im Gesetz keine Wirklichkeit. Aber wir sind ebensoweit von jedem Nominalismus entfernt, der das allgemeine Gesetz nur für den gemeinsamen Namen hält. Die Gesetze sind vielmehr unbedingt allgemeine Urteile, und die Form dieser Urteile, die Gesetzlichkeit, muss auf einer für jedes empirische Subjekt absolut unbezweifelbaren Norm beruhen, wenn es überhaupt Gesetzeswissenschaft geben soll.

Hiermit können wir unsere Andeutungen über die systematische Gliederung des Systems der theoretischen Transzendentalphilosophie abschliessen. Wir haben auf die Aufgaben, die in der Begründung der konstitutiven und der methodologischen Formen gestellt sind, nur hingewiesen, um zu zeigen, in welcher Richtung eine auf unserem Erkenntnisbegriff aufgebaute Wissenschaftslehre sich zu bewegen hat. Wir sehen, wie Einheit und Konsequenz in die Begründung der Objektivität aller Erkenntnis dadurch kommt, dass wir den Erkenntnisstoff als entnommen den inhaltlichen Bestimmungen des Gegebenen begreifen, die Gegenständlichkeit verleihende Form der Erkenntnis dagegen durchweg auf ein Sollen stützen, das in den Urteilen anerkannt wird. Die Hauptsache für die Einführung in die Transzendentalphilosophie war, dass wir dies Sollen und seine absolute Unbezweifelbarkeit oder transzendente Geltung bereits für

Vgl. besonders Kapitel V, Abschnitt V: Die kritische Objektivität, S. 674ff.

die rein tatsächlichen Urteile oder die Erkenntnis der Gegebenheit nachweisen, und dass wir uns hieran sowohl die Harmonie als auch den prinzipiellen Unterschied transzendental-idealistischer und empirisch-realistischer Betrachtungsweise klarmachen konnten. Das empiristische Dogma, dass die Erkenntnis des transzendenten Momentes überhaupt entbehren könne, muss am sichersten zerstört werden, wenn man zeigen kann, dass auch die Sphäre der blossen Tatsächlichkeit von überempirischen Werten nicht frei ist. Das „realistische" Dogma aber wird vor dem Nachweis schwinden müssen, dass es sich in den übrigen Erkenntnisgebieten ebenfalls immer nur um überempirische Werte oder um ein transzendentes Sollen, niemals aber um eine überempirische transzendente Realität handelt. Die Hauptsache bleibt der Kampf gegen den erkenntnistheoretischen Empirismus, jene Ansicht, die Probleme dadurch glaubt lösen zu können, dass sie sie als nicht vorhanden erklärt. Ist einmal die Annahme eines transzendenten Wertes dort als unvermeidlich erkannt, wo man sich am allersichersten im rein Empirischen zu bewegen glaubte, und ist so der Empirismus an seiner Wurzel abgeschnitten, dann wird man sich vielleicht mit etwas weniger Vorurteil den weiteren Bestrebungen der Transzendentalphilosophie zuwenden und wenigstens die Unvermeidlichkeit der Problemstellung nicht verkennen.

V.

Erkenntnistheorie und Philosophie.

Wir verhehlen uns selbstverständlich nicht, dass der Begriff eines absoluten Wertes oder eines trans-

zendenten Sollens, den die Transzendentalphilosophie überall zur eigentlichen Basis des Erkennens machen muss, dem heutigen Denken fern liegt und nur auf eine allmähliche Anerkennung rechnen darf. Freilich ist das Interesse an den Wertproblemen wohl stetig im Wachsen begriffen. Aber die Frage nach dem Verhältnis der Welt der Werte zur Welt der Wirklichkeit, welche man als die Kardinalfrage der theoretischen Philosophie bezeichnet hat[1], wird heute fast allgemein in einem Sinn beantwortet werden, der unserer Ansicht auf das entschiedenste widerspricht. Wir können diese Frage hier nicht in ihrem ganzen Umfange behandeln, aber wir wollen doch wenigstens unsern Standpunkt möglichst scharf gegen die andern Ansichten abgrenzen, damit ganz deutlich wird, was wir sagen wollen.

Man meint heute wohl meist, dass alle Werte, rein theoretisch betrachtet, nichts als „subjektive" Gebilde sind, und versteht darunter ihre Abhängigkeit vom individuellen empirischen Subjekt. Allenfalls hält man die rein theoretische Betrachtung in dieser Frage für nicht kompetent und ist der Ansicht, dass, weil die Wissenschaft weder für noch wider die Werte entscheiden könne, man ein Recht habe, mit seinem praktischen Glauben auf die Seite zu treten, welche die Macht der Werte in der Wirklichkeit bejaht. Man glaubt sich dann wohl im Einverständnis mit der Philosophie Kants.

Wir können weder der Ansicht zustimmen, welche in allen Werten lediglich subjektive Gebilde sieht, noch der, welche meint, dass die rein theoretische Einsicht

[1] Paulsen, Was uns Kant sein kann? Vierteljahrsschrift f. wiss. Philos. Bd. V, S. 23.

hier versage, und daher an die absolute Geltung der Werte geglaubt werden dürfe. Wir meinen vielmehr, wer eingesehen hat, dass jedes rein theoretische Urteil die Anerkennung des Wahrheitswertes enthält, dass Urteilen sich im Bejahen oder Verneinen als ein Stellungnehmen zu einem Sollen ergibt, der wird nicht mehr nur von einem Glauben an Werte reden dürfen. Man mag sich vornehmen, nur mit dem theoretischen „Verstand" die Welt zu betrachten, man mag sich diesen Verstand so „kalt" und so „nüchtern" denken, wie man nur will, so wird man doch finden, dass dieser nüchterne und kalte Verstand bei jedem Schritte, den er in der Erkenntnis macht, seinem innersten Wesen nach ein Anerkennen von Werten ist.

Dies ist das Ergebnis unserer ganzen Untersuchung, und wir haben Grund, es mit allem Nachdruck hervorzuheben, denn dieser Umstand hat auch eine über das Gebiet der Erkenntnistheorie hinausreichende Bedeutung. Es ist danach nicht mehr möglich, den prinzipiellen Gegensatz zwischen dem theoretischen Menschen, der nichts anderes als Wahrheit sucht, und dem wollenden Menschen, der danach strebt, seine Pflicht zu tun, in jeder Hinsicht aufrecht zu erhalten. Auch wer Wahrheit will, ordnet sich einem Sollen unter, ebenso wie der Mensch, der seiner Pflicht gehorcht, ja der Begriff des logischen Sollens lässt sich durch eine Parallele mit den Normen, die für den wollenden Menschen gelten, am besten erläutern. Was man unter einem vom Subjekt unabhängigen Sollen zu verstehen hat, wird den meisten Menschen dann zuerst begegnen, wenn das Bewusstsein der Pflicht ihnen aufgeht, d. h. wenn die Stimme ihres

Gewissens ihnen eine Handlung als wertvoll aufdrängt, die von ihrer individuellen Neigung ganz unabhängig ist. Dies Sollen, das dem empirischen Subjekt als ein überindividueller, unbedingter, „kategorischer" Imperativ gegenübertritt, kennt jeder höher entwickelte Mensch, und er erkennt es an, wie er auch über seine Entstehung denken mag.

Dadurch scheint die Stellung des theoretischen zum wollenden Menschen eine andere zu werden, als man gewöhnlich annimmt. Aus unserem Begriff des Erkennens folgt, dass die letzte Basis des Wissens ein Gewissen ist. Es kommt dies im Gefühl der Urteilsnotwendigkeit zum Ausdruck und leitet unser Erkennen wie das Pflichtbewusstsein unser Wollen und Handeln. So erhalten die Begriffe des Gewissens und der Pflicht im System der Philosophie eine zentrale Stellung. Sie erweisen sich als der letzte Grund nicht nur der wollenden, sondern auch der rein theoretischen Betätigung.

Doch die Bedeutung dieses Ergebnisses bedarf vielleicht noch der näheren Erörterung. Man könnte nämlich folgendes sagen. Zwischen dem Sollen, das unsere Willenshandlungen bestimmt, und dem Sollen, das wir im Urteile anerkennen, besteht ein Unterschied, der gerade mit Rücksicht auf die Frage, inwiefern unsere Ergebnisse uns über die Erkenntnistheorie hinausführen, wichtig ist. Die absolute Gültigkeit der Pflicht ist nach wie vor vom rein theoretischen, wissenschaftlichen Standpunkte aus anzuzweifeln, und die Stimme des Gewissens, das den wollenden Menschen leitet, ist als ein individuelles Gebilde anzusehen. Dem intellektuellen Gewissen gegenüber ist solch ein rein

theoretischer Standpunkt freilich nicht mehr möglich, da auch unser Wissen in letzter Hinsicht auf unserem intellektuellen Gewissen beruht, und daher jeder, der die Ansprüche dieses Gewissens auf absolute Gültigkeit bekämpft, sich dabei auf das Gewissen selbst stützen, also anerkennen muss, was er bekämpft. Aber, es verbürgt das intellektuelle Gewissen eben nur eine Welt intellektueller Werte, und für andere Gebiete der Philosophie, wie z. B. die Ethik, hat dieser Umstand keine Bedeutung. Wenn ich die Pflicht und das Gewissen, die mein Handeln leiten, nicht anerkennen will, so vermag niemand mir ihre absolute Geltung anzudemonstrieren. Es ist vielmehr lediglich mein Entschluss, dem Gewissen zu gehorchen, der das ganze ethische Leben trägt, und für die Wissenschaft ist jeder Entschluss ein individuelles Faktum. Der rein theoretische, wissenschaftliche Mensch also kann zwar niemals jenseits von Wahr und Falsch, wohl aber immer noch jenseits von Gut und Böse stehen, und somit bleibt für die philosophischen Probleme, die ausserhalb der Erkenntnistheorie liegen, alles beim alten.

Dies ist jedoch nur so lange richtig, als man den Begriff des Gewissens und der Pflicht auf dem ethischen Gebiete zu eng fasst, d. h. eine bereits inhaltlich bestimmte Form des sittlichen Imperatives im Auge hat. Nehmen wir den Begriff des Gewissens, das den wollenden Menschen leitet, ebenso wie den Begriff des logischen Gewissens, rein formal, so fällt der soeben hervorgehobene prinzipielle Unterschied mit Rücksicht auf die unbedingte Geltung fort. Es ist gewiss richtig, dass die Geltung des Pflichtbewusstseins für den wollenden

Menschen in letzter Hinsicht auf einem Willensentschluss beruht, weil jeder, um gewissenhaft und pflichtgemäss zu handeln, erst gewissenhaft und pflichtgemäss handeln wollen muss, und es ist ebenso richtig, dass dieser Entschluss, dem Pflichtgefühl zu gehorchen, der das ganze sittliche Leben trägt, nicht mehr in seiner Notwendigkeit bewiesen werden kann. Aber ein solcher Entschluss ist, wie wir gesehen haben[1], die Voraussetzung auch des theoretischen Erkennens. Ein Wille zur Wahrheit ist nötig, wenn es im empirischen individuellen Subjekt zur Anerkennung des intellektuellen Gewissens kommen soll, ja, wir werden sagen können, dass dort allein das Wahrheitsstreben völlig rein vorhanden ist, wo wir nur deswegen der Urteilsnotwendigkeit zustimmen, weil wir Wahrheit wollen, ebenso, wie wir nur dann sittlich handeln, wenn wir freiwillig dem Sittengesetz gehorchen und es in unsern Willen aufnehmen. Es beruht demnach auch das Erkennen in letzter Hinsicht auf einem Willensentschluss, auf einer, sid venia verbo, Tathandlung, und es muss daher jeder, der sich überhaupt auf einen theoretischen Standpunkt stellt, diese Tathandlung bereits vollzogen, den Entschluss, dem Gewissen und der Pflicht zu gehorchen, bereits gefasst haben.

So kommen wir also schliesslich zu dem Begriff einer logischen Autonomie, und es ist nun nicht mehr möglich, die Autonomie des wollenden Menschen vom theoretischen Standpunkt aus in ihrer absoluten Bedeutung anzugreifen. Beide Begriffe haben dieselbe

---

[1] Vgl. oben S. 189 f.

Basis im bewussten, der Pflicht freiwillig gehorchenden Willen. Der Entschluss trägt nicht nur das ethische, sondern auch das wissenschaftliche Leben. Ja, man muss geradezu sagen, dass das logische Gewissen nur eine besondere Form des ethischen Gewissens überhaupt ist. Der Nachweis, dass im Logischen das Sollen begrifflich früher ist als das Sein, führt zur Lehre vom „Primat der praktischen Vernunft“ in des Wortes verwegenster Bedeutung. Die Anerkennung des logischen Sollens ist eine Art der Pflichterfüllung überhaupt, und dadurch nimmt der Grundbegriff der Ethik, das Gewissen, zugleich teil an der logischen Dignität des Wahren oder an der absoluten Unbezweifelbarkeit.

Es genügt, dass wir so das allgemeinste Prinzip aufzeigen, durch welches die Erkenntnistheorie über sich selbst hinaustreibt und dorthin führt, wo der Ausgangspunkt aller Philosophie liegt, nämlich zum Begriff des absoluten Wertes oder Sollens und des wertanerkennenden Willens überhaupt. Hierdurch wird der Gegensatz des Theoretischen und des Praktischen überwunden, und so nicht nur die Basis für die Wissenschaftslehre und die Ethik zugleich gefunden, sondern wir sehen auch, dass in diesen Begriffen alle philosophischen Disziplinen ihre gemeinsame Wurzel haben, denn die Philosophie handelt überall von Werten und Normen und den Formen ihrer Anerkennung.

Diese Begriffsbestimmung der Philosophie ist nicht etwa willkürlich. Freilich, die Aufgaben dieser Wissenschaft haben gewechselt, und zwar deswegen, weil die Philosophie ursprünglich die eine alles umfassende Wissenschaft war, und ganz allmählich sich die verschiedenen

Zweige, die sich auf verschiedene Gebiete der Erforschung bezogen, von ihr ablösten. Seitdem aber auch die Psychologie anfängt, zur Spezialwissenschaft zu werden, ist dieser Ablösungsprozess im Prinzip vollzogen: jedes Gebiet des Seins ist jetzt von einer Sonderwissenschaft für sich in Anspruch genommen. Dadurch ist nun jedoch die Philosophie nicht etwa überflüssig geworden, sondern die Aufgabe, der sie sich früher neben andern Aufgaben gewidmet hat, tritt nun erst in voller Reinheit hervor. Die Philosophie überlässt das gesamte Sein den Einzelwissenschaften, um überall nach dem Sinn zu fragen. Sie wird dabei in engster Fühlung mit vielen Einzelwissenschaften bleiben müssen, aber ihre Ziele und ihre Methode sind von denen der Einzelwissenschaften prinzipiell verschieden. Als Wertwissenschaft tritt sie den Seinswissenschaften gegenüber, und zwar natürlich nicht als die Wissenschaft vom Sein der Werte, sondern als die Wissenschaft von ihrer Geltung, als die Wissenschaft vom Sollen. Sie kann keine andere Aufgabe mehr haben bei dem heutigen Zustande der Einzelwissenschaften, und sie muss diese Aufgabe notwendig haben.

Der Gedanke, dass sie aus den Ergebnissen aller Wissenschaften ein einheitliches Weltbild aufzubauen habe, ist deswegen abzulehnen, weil gar nicht einzusehen ist, was die Philosophie dabei an prinzipiell Neuem zu dem von den Einzelwissenschaften Entdeckten hinzutun könnte. Die Meinung, dass sie das „Wesen“ der Welt im Gegensatz zu den „Erscheinungen“ zu erforschen habe, hat deswegen jeden Sinn verloren, weil der Gegensatz von Wesen und Erscheinung problematisch

geworden ist, und weil es eine Wissenschaft mit einem rein problematischen und unerkennbaren Objekt nicht gibt. Nach dem Sinn der Welt und nach der Geltung der Werte aber werden die Menschen niemals zu fragen aufhören, und diese Fragen sucht daher die Philosophie zu beantworten. Nur dann dürfte die Aufgabe, die die Philosophie sich als Wertwissenschaft stellen muss, abgelehnt werden, wenn man zeigen könnte, alle Werte seien rein individuelle Gebilde, und das Problem ihrer überindividuellen Geltung sei daher kein wissenschaftliches Problem.

Einen solchen Nachweis aber wird man nie führen. Er scheitert an den erkenntnistheoretischen Gedankenreihen, die wir hier entwickelt haben, und insofern bedeuten die Grundlagen der Erkenntnistheorie zugleich die Grundlagen der gesamten Philosophie. Der Glaube an die Relativität aller Werte ist ein Vorurteil, ein Dogma, das vor der Transzendentalphilosophie nicht stand hält. Wir haben den Nachweis dafür nur so weit verfolgt, bis wir zu den Begriffen des überindividuelle Werte überhaupt anerkennenden Subjektes und des transzendenten Sollens gekommen waren, aber schon diese Begriffe reichen aus, die Unvermeidlichkeit des Problems der Philosophie als der Wertwissenschaft aufzuzeigen, und zwar einer Philosophie, die mehr ist als blosse Erkenntnistheorie. Bisher haben wir uns auf die Behandlung der Werte beschränkt, die der wissenschaftlichen Tätigkeit zu Grunde liegen. Können wir dabei stehen bleiben? Müssen wir nicht weitergehen und fragen, ob Werte von absoluter Geltung nur für den wissenschaftlichen Menschen existieren? Die Wissenschaft ist doch nur

ein Teil eines grösseren Zusammenhanges, den wir Kultur nennen[1], und in dem Kulturleben treten, abgesehen von dem bereits genannten ethischen Grundbegriffe, noch andere Werte, wie die des Staates, der Kunst, der Religion, ebenfalls mit dem Anspruch auf Notwendigkeit und Verbindlichkeit für alle auf. Ist dieser Anspruch gerechtfertigt? Das ist ebenfalls eine unvermeidliche Frage.

Um sie zu beantworten, muss die Philosophie sich dem Versuche zuwenden, in dem Kulturleben die verschiedenen Gruppen von Wertungen zunächst aufzusuchen und dann diese Werte mit Rücksicht auf ihre Geltung zu prüfen. So wird sie zur Politik, zur Aesthetik, zur Religionsphilosophie. Ihre Gliederung kann sie natürlich nicht erkenntnistheoretisch deduzieren. Sie hat sich, um eine Grundlage für ihre Einteilung zu gewinnen, zuerst an die Geschichte zu wenden. So allein kann sie erfahren, was alles für sie zum Problem wird[2], und erst später muss sie daran denken, die im geschichtlichen Leben aufgefundenen Werte systematisch zu ordnen. Aber die Berechtigung, das Geschichtliche nicht nur geschichtlich, sondern auch „kritisch" auf seinen übergeschichtlichen Gehalt zu untersuchen, empfängt sie von

---

[1] Ueber den Begriff der Kultur vgl. meinen Vortrag: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft (1899), S. 20ff.

[2] Auch hier ist der Versuch, die Philosophie auf die Psychologie zu stützen, aufzugeben. Die Einteilung nach den verschiedenen Arten des psychischen Seins führt nur dann zum Ziel, wenn diese verschiedenen Arten schon mit Rücksicht auf die verschiedenen Kulturgebiete, also nicht psychologisch, gewonnen sind. Es ist dies einer der Punkte, in denen auch Kant noch viel zu psychologistisch dachte.

der Erkenntnistheorie, und wenn sie an der Hand der Geschichte ihre Probleme gefunden hat, so werden auch ihre Aufgaben sich überall in analoger Weise wie die Aufgaben der Erkenntnistheorie gestalten.

Ja, die Bedeutung der Wissenschaftslehre reicht noch weiter. Ebenso wie die philosophischen Untersuchungen von der Erkenntnistheorie die allgemeine Rechtfertigung ihrer Problemstellung erhalten, werden sie sich ferner auch im besonderen stets an der Erkenntnistheorie zu orientieren haben. Jede Wissenschaft ist den logischen Normen unterworfen, also auch jeder Teil der Philosophie. Der Teil, dessen Grundlagen wir hier behandelt haben, die Wissenschaftslehre oder die wissenschaftliche Untersuchung der logischen Normen, wird sich in gewisser Hinsicht auf dem festesten Boden bewegen, weil hier die Wissenschaft es nur mit sich selbst zu tun hat, und das Logische am besten wissenschaftlich zu verstehen ist. Deshalb muss aber gerade der Vergleich des politischen, künstlerischen und religiösen Menschen mit dem wissenschaftlichen Menschen auch für das Wesen der politischen, künstlerischen und religiösen Werte und für ihre Begründung überall von entscheidender Bedeutung sein.

Auch die Religion z. B. beansprucht „Wahrheit“ zu lehren. Was kann diese religiöse Wahrheit neben der wissenschaftlichen bedeuten? Eine solche Frage ist nur zu beantworten, wenn man das Wesen der wissenschaftlichen Wahrheit schon kennt. Der religiöse Mensch glaubt an eine transzendente Realität, die zugleich der Inbegriff des absolut Wertvollen ist. Ohne Erkenntnistheorie ist in diese Begriffe keine Klarheit zu bringen.

Die Kunst will Wirklichkeit darstellen. Was bedeutet die ästhetische Gestaltung im Vergleich zur wissenschaftlichen Begriffsbildung? Was ist die Wirklichkeit, die der Künstler meint? Ist sie das, was vom erkenntnistheoretischen Gesichtspunkt unter objektiver Wirklichkeit verstanden werden muss? Kann die Kunst diese Wirklichkeit abbilden, wie der Naturalismus glaubt, oder ist auch in der Kunst nur eine Umbildung des Wirklichen nach bestimmten Normen oder Idealen möglich, und vermag also nur eine „idealistische" Aesthetik das Wesen der Kunst zu verstehen? Es bedarf nur dieser Andeutungen, um zu zeigen, dass die Aesthetik, wie die Religionsphilosophie, der erkenntnistheoretischen Orientierung nicht entbehren kann, und es mag daher bei diesen Andeutungen sein Bewenden haben.

Etwas genauer wollen wir zum Schluss nur noch auf ein Problem hinweisen, an dem die Tragweite erkenntnistheoretischer Untersuchungen für die schwierigsten und wichtigsten Fragen der Philosophie klar werden kann, und das wieder mit dem bereits mehrfach als Beispiel herangezogenen Begriff der Kausalität zusammenhängt, nämlich auf das Freiheitsproblem. Wir haben es schon einmal berührt[1], als wir auf die Schwierigkeit hinwiesen, einen prinzipiellen Wertunterschied zu machen zwischen Objekten, die alle mit derselben kausalen Notwendigkeit entstehen. Das Sollen scheint dem Müssen gegenüber seinen Sinn zu verlieren. Windelband hat mit Rücksicht hierauf geradezu von einer Antinomie des Bewusstseins gesprochen, und sie insbesondere in dem Ver-

[1] Vgl. oben S. 138 f.

hältnis zwischen den Normen und den Naturgesetzen gefunden[1]. Es ist klar, dass dieser Punkt von entscheidender Wichtigkeit für die gesamte Philosophie ist, wenn man darunter die Wertwissenschaft versteht. Falls die Antinomie wirklich bestehen bliebe, wäre die Versöhnung des Gegensatzes von theoretischem und praktischem Menschen, von der wir oben gesprochen haben, und damit die Rechtfertigung einer allgemeinen Wertwissenschaft nicht erreicht. Wir hätten dann in der Tat zwei Gesetzgebungen mit einem unvermeidlichen Antagonismus.

Tatsächlich löst jedoch der Nachweis der logischen Priorität des Sollens vor dem Sein diese Antinomie auf. Zunächst ist klar, dass die Form der Naturgesetzlichkeit nur dann objektive Bedeutung besitzt, wenn sie selbst in einer Norm begründet ist, und daraus folgt, dass es ohne die Anerkennung des Sollens gar kein Müssen im Sinne des naturgesetzlich Notwendigen geben würde. Ja, wenn wir die Gesetzmässigkeit nicht zu den konstitutiven Kategorien der objektiven Wirklichkeit, sondern nur zu den methodologischen Formen rechnen, so ist die Antinomie zwischen Norm und Naturgesetz nicht einmal für den Standpunkt des empirischen Realismus vorhanden. Gesetzesbegriffe sind Produkte der Wissenschaft, und Wissenschaft ist Realisierung von Werten durch empirische Subjekte. Für das Freiheitsproblem ist bei dieser Auffassung der Begriff des Gesetzes von gar keiner Bedeutung, denn das Gesetz ist stets ein allgemeiner Begriff, jede Handlung dagegen, also auch die Anerkennung

[1] Vgl. Präludien, 2. Aufl., S. 361 ff.

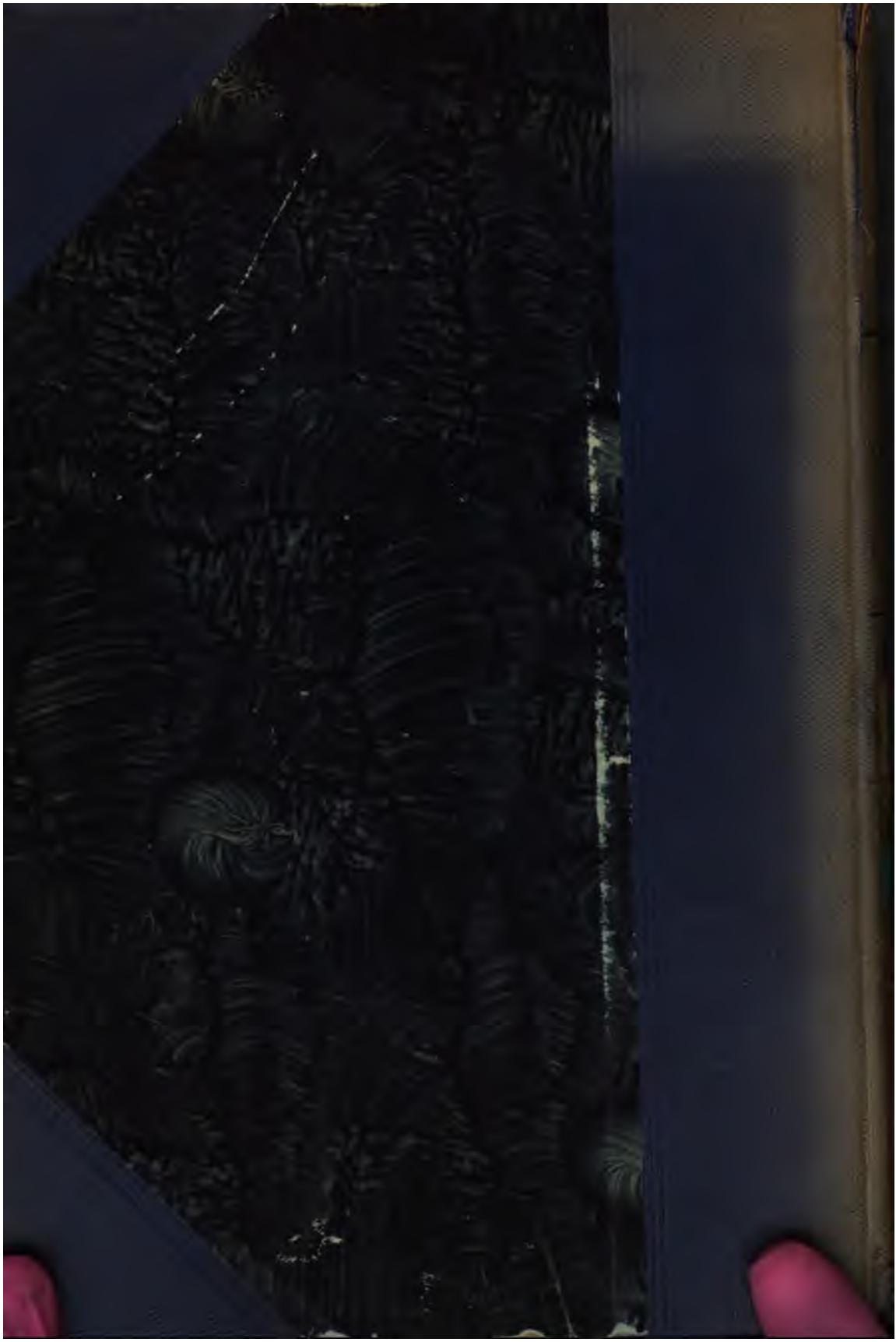
jedes Sollens, ist ein individueller Akt, und da es keine reale Abhängigkeit zwischen allgemeinen Begriffen und individuellen Wirklichkeiten gibt, so kann das Naturgesetz auch die Freiheit des Individuums niemals aufheben.

Aber damit ist die Frage natürlich nicht erledigt. Vom Standpunkt des empirischen Realismus ist in der Tat der Begriff der individuellen Freiheit als der Ursachlosigkeit unhaltbar. Wenn auch die Gesetzmässigkeit nur zu den methodologischen Formen gehört, so muss doch die Kausalität zu den konstitutiven Kategorien der objektiven Wirklichkeit gerechnet werden, und damit ist die Freiheit des Individuums im Sinne von Ursachlosigkeit aufgehoben. Jeder individuelle Vorgang ist absolut kausal bedingt. Wie verträgt sich hiermit der Begriff des Sollens und der Norm?

Wir beabsichtigen nun hier nicht, die Frage zu entscheiden, ob das empirische Individuum sich richtig versteht, wenn es für seine Handlungen nicht nur Freiheit von der Gesetzmässigkeit verlangt, die es besitzt, sondern auch Freiheit von der Ursächlichkeit, die es nicht besitzt, sondern wir verfolgen diesen Gedankengang nur in der Richtung, dass wir fragen, ob irgendwie durch das konstitutive Kausalprinzip der Begriff des Sollens seinen Sinn verlieren, oder auch nur eine Antinomie zwischen Sollen und Müssen bestehen bleiben kann, und da ist nun sofort klar, dass, gerade wenn die Kausalität eine Kategorie ist, und jede Kategorie, wie wir gezeigt haben, in der Anerkennung einer transzendenten Norm besteht, auch hier das Sollen begrifflich früher ist als das Müssen, und dass daher auch in

diesem Sinne von einer Antinomie zwischen Sollen und Müssen unter den letzten erkenntnistheoretischen Gesichtspunkten nicht gesprochen werden darf. Freilich vom Standpunkt des empirischen Realismus ist diese Antinomie vorhanden, aber das beweist nichts anderes, als dass man auf diesem Standpunkt keine philosophischen Probleme lösen kann, sondern dass die Behandlung dieser Fragen der transzendentalphilosophischen Grundlegung bedarf. Wir wissen: der Gedanke, dass alles Sein kausal bedingt ist, findet seine Rechtfertigung nur in dem Gedanken, dass das Sollen, welches die Kausalurteile anerkennen, transzendent gilt. Das Müssen folgt also erst aus dem Sollen, und daher kann das Müssen niemals in einen unaufhebbaren Gegensatz zum Sollen gebracht werden oder gar den Sinn des Sollens in Frage stellen.

Wir können dies Ergebnis dahin erweitern, dass von einer Antinomie in dem Verhältnis der Normen zu irgend welchen Erkenntnisformen, die vom Standpunkt des empirischen Realismus aus Wirklichkeitsformen sind, überhaupt nicht die Rede sein darf, denn alle diese Formen sind Formen des Denkens, genauer des Urteilens, und alles Denken und Urteilen findet in den Normen allein seine Begründung. Trotzdem besteht eine Antinomie, und zwar in dem Verhältnis zwischen den Normen und Formen einerseits und dem Inhalt der objektiven Wirklichkeit andrerseits. Dieser Inhalt kann, wie wir gezeigt haben, auch vom erkenntnistheoretischen Standpunkte aus nur hingenommen werden, weil er absolut irrational ist, und er wird von grosser Bedeutung, sobald wir daran denken, dass alles wirkliche Wollen und Handeln, also

auch alles wirkliche Urteilen nur von Individuen vollzogen wird, und dass jedes wirkliche Urteil inhaltlich bestimmt ist. Dann muss nämlich klar sein, dass wir für unser Erkennen nur mit Rücksicht auf seine Form einen Gegenstand besitzen, den wir in Urteilen erfassen können, dass dagegen die Verwirklichung der Wahrheit mit Rücksicht auf ihren Inhalt nicht von uns abhängt. Wollen wir trotzdem nicht an der Verwirklichung der wissenschaftlichen Wahrheit innerhalb dieser total irrationalen Welt verzweifeln, so sind wir auch als erkennende Menschen auf den Glauben angewiesen, es werde die treue Befolgung der logischen Pflicht und die Anerkennung des logischen Sollens uns der Realisierung des Zieles immer näher bringen, das die Wissenschaft erstrebt. Dieser Glaube führt aber dann doch noch in einer andern Hinsicht ins Transzendente, als wir dies bisher festgestellt haben. Er schreibt dem, was absolut sein soll, zugleich auch die Macht zu, sich in der irrationalen Wirklichkeit durchzusetzen. Damit kommen wir dann zu etwas, das wir, wenn wir überhaupt davon reden wollen, nicht gut anders als eine transzendente „Wirklichkeit“ bezeichnen können, denn das blosse Sollen hat keine Macht über das Geschehen.

Doch wir erwähnen dies nur, um zu zeigen, wo auch die Transzendentalphilosophie ihre Grenze hat, wo alles Wissen aufhört und nur noch geglaubt werden kann. Wir heben zugleich mit allem Nachdruck hervor, dass die als Gegenstand des Glaubens auftretende „Wirklichkeit“ niemals als Gegenstand der Erkenntnis aufgefasst werden darf, ja gar kein erkenntnistheoretisches Interesse mehr hat. Innerhalb der Erkenntnistheorie ist